LASCITO
PIETRO CAVALLINI

I MISTICI DELL'ISLAM

(Il Sufismo)

R. A. NICHOLSON
Professore di persiano nella Università di Cambridge.

I mistici dell'Islam

(Il Sufismo)

TRADUZIONE E PREFAZIONE
DI
VITTORINO VEZZANI

TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
3 — Via Carlo Alberto — 3
1925

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Stabilimento Tipografico Vincenzo Bona (14549).

PREFAZIONE

L'Islamismo è in complesso una religione poco nota fra noi. Anche astraendo dai molti che, vittime di vieti pregiudizi, non sanno scorgere in esso che un gruppo di credenze sensuali e primitive, persone di più alta cultura ne ignorano le vere essenziali caratteristiche.

Ultima fra le grandi religioni ad apparire sulla faccia del mondo, l'Islamismo conta ora oltre 204 milioni di seguaci, dei quali 50 milioni popolano l'Africa, 66 milioni l'India e 35 milioni le isole della Malesia, dove si è largamente propagato, 10 milioni popolano la Cina (prov. Yunnan, ecc.), 35 milioni il resto dell'Asia e più di 7 milioni l'Europa. Questo numero non solo non tende a diminuire, ma è anzi in aumento, essendo i Mussulmani tenacissimi nella loro fede e assai abili nel propagarla, specie nei paesi di civiltà inferiore.

L'Islam non è solo la legge religiosa dalla semplice dottrina teistica unitaria e dalla intollerante propagazione guerriera che tutti conoscono; nel suo seno sono sorte e hanno preso sviluppo correnti molto diverse, in cui la salvezza eterna non è più ricercata con la morte eroica sul campo, nella guerra santa, ma sibbene con le opere di pietà e con la ricerca interiore di Dio.

Fra queste correnti mistiche, che per le loro dottrine molto si distaccarono dalla ortodossia maomettana, la più antica ed importante è senza dubbio il Sufismo. *Arricchita di elementi tratti dal Cristianesimo, dal Neoplatonismo, dallo Gnosticismo, dal Buddismo e dal panteismo Vedantino, la dottrina dei Sufi, specie nella sua formulazione persiana, si costituì in una larga Teosofia sincretistica che presenta dal punto di vista filosofico il più alto interesse.*

Sulla base di questa Gnosi, ch'è esposta nelle forme poetiche più delicate e attraenti, s'innesta la pratica di un sentiero di perfezione ricco di penetrazione psicologica, di sapienza ascetica e di voli arditi verso la luce e la vita spirituale.

I poeti religiosi della Persia non si accontentarono di raccontare e interpretare, con la più meravigliosa e ardente immaginazione, le loro esperienze e avventure interiori, ma cantarono ancora le infinite dolcezze dell'amore divino. Nel loro simbolismo erotico — ch'era di pura forma ed a cui fa riscontro

del resto il simbolismo talora ancor più crudo dei mistici cristiani medioevali — essi magnificarono gli splendori della religione d'amore che estesero — nella loro concezione unitaria del mondo — a tutti gli uomini, di qualunque fede, e a tutte le creature.

Questo amore universale, come ricerca di Dio attraverso tutte le forme di vita, e sacrificio di sè per il compimento e il trionfo della legge divina, è certamente una delle note più gloriose e commoventi del Sufismo.

Tollerante fino al punto da non distinguersi da ogni vero credente in ogni fede sinceramente e integralmente vissuta, unicamente intento, attraverso le asprezze di una severa disciplina ascetica e morale, a distaccarsi dalle illusioni del mondo per concentrarsi nella sola ricerca di Dio, il Sufi ci offre spesso il tipo del mistico puro, del quale canta Jalāluddīn Rūmī:

L'uomo di Dio è reso saggio dalla verità;
L'uomo di Dio non si è istruito sui libri;
L'uomo di Dio è oltre la fede e l'infedeltà.

Negli amari giorni che volgono per la nostra civiltà, la quale, perduta nella ricerca febbrile di dominio e di beni materiali, ha smarrito in lotte furibonde la guida delle eterne verità spirituali, mi è parso augurio di tempi migliori il rievocare per le

anime pensose il dramma interiore di questi mistici dell'Islam.

È bello riconoscere la spiritualità vera e l'ispirazione divina ovunque esse si trovino e qualunque sia la forma in cui si presentino, perciò mi è parso bene far noto ai nostri lettori uno degli aspetti più alti e più sani della vita religiosa dell'Islam.

È certo che nello studio delle religioni, più che accentuare le dissonanze e le opposizioni, meglio conviene ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e soffermarsi di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa l'ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Il misticismo, che tante caratteristiche comuni riveste nelle religioni più disparate e che rappresenta forse l'unica via sulla quale s'inoltrarono verso il divino tutte le grandi anime religiose, costituisce il ceppo comune donde le grandi verità emanarono e a cui debbon tornare coloro che bramano fare opera di mutua comprensione, di tolleranza e d'amore.

Fra le varie lineê mistiche, questa dell'Islam, ancor sì negletta da noi, fa testimonianza delle simili esperienze dell'anima fra i seguaci di Maometto come fra quelli di Budda e di Cristo.

Ho ritenuto utile, pertanto, di rendere in italiano lo studio succoso e originale — condotto direttamente sui testi — che ne ha fatto il Nicholson, docente di

Persiano a Cambridge, attuale presidente della « Quest Society » di Londra. Egli è un vero specialista nell'argomento, al quale ha ormai dedicato più di trent'anni di tenace e indefesso lavoro, e lo tratta con immediata e profonda conoscenza, con felice comprensione e con grande amore.

VITTORINO VEZZANI.

INDICE

PREFAZIONE . . . . . *Pag.* V

INTRODUZIONE . . . . . » 1

CAPITOLO I. — Il sentiero . . . . . » 27

CAPITOLO II. — Illuminazione ed estasi . . » 48

CAPITOLO III. — La gnosi . . . . . » 65

CAPITOLO IV. — Il divino amore . . . . » 99

CAPITOLO V. — Santi e miracoli . . . . » 117

CAPITOLO VI. — Lo stato d'unione . . . » 143

Introduzione.

Il Sufismo, la filosofia religiosa dell'Islam, è descritto, nella più antica definizione che ne abbiamo, come « l'apprendimento delle realtà divine », e i mistici maomettani amano chiamarsi *Ahl al-Haqq*, « i seguaci del Reale » (1). Nel cercar di esporre le loro principali dottrine da questo punto di vista, mi servirò in parte dei materiali che ho raccolto durante gli ultimi vent'anni per una storia generale del misticismo islamico — argomento così vasto e multiforme che meriterebbe molti volumi di trattazione. Qui posso soltanto schizzare in un largo riassunto certi principî, metodi e lineamenti caratteristici della vita interiore come è stata vissuta dai maomettani d'ogni classe e condizione, a partire dall'VIII secolo dell'êra volgare fino ai giorni nostri.

(1) *Al-Haqq* è il termine generalmente usato dai Sufi quando vogliono alludere a Dio.

Difficili sono i sentieri che essi percorsero, oscure le vertiginose altezze cui giunsero oltre la traccia dei sentieri; ma, anche se non possiamo sperare di accompagnar questi viatori fino al termine del loro viaggio, ogni notizia raccolta circa il loro ambiente religioso e la loro storia spirituale ci aiuterà a comprendere le strane esperienze di che essi scrivono.

Mi propongo, pertanto, di dare innanzi tutto alcune notizie sull'origine e lo sviluppo storico del Sufismo, i suoi rapporti con l'Islam e i suoi caratteri generali. Tali nozioni interessano non solo lo studioso di religioni comparate, ma anche tutti coloro che vogliono acquistare una seria conoscenza del Sufismo. Può dirsi, in verità, che tutte le forme di esperienza mistica convergono ad un punto unico; il quale però assume aspetti assai diversi secondo la religione, la razza e il temperamento del mistico, mentre le linee convergenti di approccio ammettono una varietà quasi infinita. Sebbene tutti i grandi tipi di misticismo abbiano qualche cosa in comune, ciascuno è segnato da speciali caratteristiche che risultano dalle circostanze nelle quali sorse e fiorì. Così, come il tipo cristiano non può essere inteso senza riferimento al Cristianesimo, il tipo maomettano deve essere considerato in rapporto con lo sviluppo esterno ed interno dell'Islam.

La parola « mistico », che è passata dalla religione greca nella letteratura europea, si traduce in arabo, persiano, e turco, le tre principali lingue dell'Islam, col termine « Sūfī ». I due vocaboli,

però, non sono esattamente sinonimi, perchè « Sūfī » ha un significato specificamente religioso ed ha un uso ristretto a quei mistici che professano la fede maomettana. La parola araba, sebbene con l'andar del tempo si sia appropriato l'alto significato di quella greca — labbra sigillate dai santi misteri, occhi chiusi in rapimento veggente — aveva un più umile valore quando cominciò ad acquistar diffusione (circa l'800 d. C.). Fino a poco tempo fa la sua derivazione fu controversa. La maggior parte dei Sufi, non curando l'etimologia, ha fatto derivare il termine da una radice araba che include la nozione di « purità »; per cui « Sūfī » verrebbe a significare « uno che è puro di cuore » o « uno degli eletti ». Alcuni dotti europei l'hanno identificato con *σοφός*, nel senso di « teosofo ». Ma Nöldeke, in un articolo scritto venti anni fa, dimostrò definitivamente che il nome deriva da *sūf* (lana) e che venne in origine applicato a quegli asceti maomettani che, ad imitazione degli eremiti cristiani, si vestivano di grossolane vesti di lana in segno di penitenza e di rinunzia alle vanità del mondo.

I più antichi Sufi furono, infatti, asceti e quietisti piuttosto che mistici. Una soverchiante consapevolezza di peccato, combinata col timore — difficile a concepire da noi — del giorno del Giudizio e dei tormenti del fuoco infernale, così vividamente dipinti nel Corano, li traeva a cercar la salvezza nella fuga dal mondo. D'altro canto, il Corano li ammoniva che la salvezza dipendeva interamente

dalla volontà imperscrutabile di Allah, che guida dirittamente i buoni e svia i malvagi. Il loro destino era scritto sulle tavole eterne della sua provvidenza, e nulla avrebbe potuto modificarlo. Questo solo era certo, che se il loro destino fosse stato quello di esser salvati coi digiuni, le preghiere e le pie opere, allora essi avrebbero ottenuto la salvezza. Tali credenze conducono naturalmente al quietismo, ad una completa e incontrastata sottomissione al divino volere, attitudine caratteristica del Sufismo nella sua forma più antica. La molla che animò la vita religiosa maomettana durante l'ottavo secolo fu la paura — paura di Dio, paura dell'inferno, paura della morte, paura del peccato —, ma un opposto motivo aveva già fin d'allora incominciato a far sentire la sua influenza e prodotto, con la santa donna Rābi'a, almeno un cospicuo esempio di un abbandono di sè veramente mistico.

Fin qui non vi fu gran differenza tra i Sufi e gli zelanti ortodossi maomettani, eccetto che i primi annettevano straordinaria importanza a certe dottrine del Corano, e le sviluppavano a spese di altre che molti maomettani avrebbero potuto considerare come ugualmente essenziali. Bisogna anche aggiungere che il movimento ascetico fu ispirato da ideali cristiani e che esso contrastava acutamente con lo spirito attivo ed amante del piacere dell'Islam. In un famoso suo detto il Profeta censurava gli ascetismi monacali e invitava la sua gente a votarsi alla guerra santa contro gli infedeli; e dava poi, come è ben

noto, la più convincente testimonianza a favore del matrimonio. Sebbene la sua condanna del celibato non sia rimasta senza effetto, pure la conquista della Persia, della Siria e dell'Egitto per parte dei suoi successori portò i mussulmani a contatto con idee le quali modificarono profondamente la loro visione della vita e della religione. I lettori europei del Corano non possono a meno di restar colpiti dall'incostanza e dalla contradditorietà del suo autore nel trattare dei massimi problemi. Egli stesso non fu consapevole di queste contraddizioni, nè esse ostacolarono i suoi devoti seguaci, la cui semplice fede accettava il Corano come la parola di Dio. Ma la fessura nella compagine esisteva, e produsse presto grandi risultati.

Di qui sorsero i Murgiti, che posero la fede al di sopra delle opere e diedero importanza all'amore e alla bontà divina; i Quadariti che affermarono e i Giabariti che negarono che gli uomini fossero responsabili delle loro azioni; i Mutaziliti, che costruirono una teologia su basi razionali, rigettando le qualità di Allah come incompatibili con l'unità sua e la predestinazione come contraria alla sua giustizia; e infine gli Ashariti, i teologi scolastici dell'Islam, che formularono quel rigido sistema metafisico e dottrinale che sta alla base del credo ortodosso maomettano dei nostri giorni. Tutti questi atteggiamenti speculativi, influenzati come furono dalla teologia e dalla filosofia greca, reagirono potentemente sul Sufismo. Al principio del terzo se-

colo dell'Egira — il nono dopo Cristo — vi troviamo il nuovo fermento in piena attività. Non che i Sufi cessassero dal mortificare la carne e d'inorgoglirsi della loro povertà, ma essi incominciarono allora a considerare l'ascetismo solo come il primo stadio di un lungo viaggio, l'allenamento preliminare per una vita spirituale più ampia di quella che il mero asceta è capace di concepire. La natura di questo cangiamento può essere illustrata citando alcuni versetti, giunti fino a noi, di mistici di quel periodo.

« L'amore non deve essere appreso dagli uomini: « è uno dei doni di Dio e viene per grazia sua ».

« Nessuno si allontana dalle cupidigie di questo « mondo all'infuori di colui il quale ha nel cuore la « luce che lo tien sempre occupato nelle cose del- « l'altro mondo ».

« Quando l'occhio spirituale dello gnostico è « aperto, il suo occhio corporeo è chiuso: egli non « vede nulla se non Iddio ».

« Se la gnosi potesse prender forma visibile tutti « coloro che la vedessero morirebbero alla vista « della sua beltà e vaghezza e bontà e grazia, ed « ogni chiarezza diventerebbe oscura accanto al suo « splendore » (1).

---

(1) Confronta con Platone, *Fedro*: « Poichè la vista è il più « penetrante dei nostri sensi corporei; tuttavia non è con esso che « può vedersi la sapienza; la cui vaghezza sarebbe affascinante, « se ve ne fosse una immagine visibile ».

« La gnosi è più vicina al silenzio che alla pa-
« rola ».

« Quando il cuore piange perchè ha perduto, lo spirito ride perchè ha trovato ».

« Nulla vede Iddio e muore, così come nulla « vede Iddio e vive, perchè la sua vita è eterna: « chiunque la vede ne è reso immortale ».

« Oh Dio, io non ascolto mai il grido degli ani-
« mali, o lo stormire degli alberi, o il mormorio « delle acque, o il gorgheggio degli uccelli, o il « frusciare del vento, o il ruggire del tuono senza « sentire ch'essi sono una manifestazione della tua « unità e una prova che non v'è nulla simile a te ».

« Oh, mio Dio, io t'invoco in pubblico come « s'invocano i Signori, ma in privato come si chia-
« mano quelli che s'amano. Pubblicamente io dico « Oh, mio Dio », ma privatamente: « Oh, mio « amato! ».

Queste idee — luce, conoscenza e amore — formano, per così dire, le note fondamentali del nuovo Sufismo e nei capitoli che seguono io mi sforzerò di mostrare come esse si svilupparono. In fondo esse riposano su di una fede panteistica che ha deposto l'unico Iddio trascendente dell'Islam e ha adorato in suo luogo un Essere reale che dimora ed opera in ogni luogo e il cui trono non è meno, ma ancor più nel cuore umano che nel cielo dei cieli.

Prima di andare innanzi è opportuno rispondere a una domanda che il lettore può essersi rivolta:

donde derivarono questa dottrina i mussulmani del nono secolo? L'indagine moderna ha provato che l'origine del Sufismo non può essere ricondotta ad una sola causa determinata, e con questo ha screditato le facili generalizzazioni che lo rappresentano, per esempio, come una reazione della mente ariana contro una religione semitica conquistatrice, o come il prodotto essenziale del pensiero indiano o persiano. Affermazioni di questo genere, anche se parzialmente vere, ignorano il principio che per stabilire una connessione storica fra A e B non basta portar innanzi prove della loro somiglianza ad un altro termine, senza mostrare nello stesso tempo: 1° che il vero rapporto fra A e B fu tale da render possibile la supposta derivazione; 2° che la verosimile ipotesi avanzata corrisponde con tutti i fatti accertati e importanti. Ora, le teorie menzionate non soddisfano queste condizioni. Se il Sufismo non fu altro che una rivolta dello spirito ariano, come possiamo noi spiegare il fatto indubbio che alcuni dei principali pionieri del misticismo maomettano erano nativi della Siria e dell'Egitto, e di razza araba? E così i partigiani dell'origine buddistica o vedantica dimenticano che la principale corrente d'influenza indiana sulla civilizzazione islamitica appartiene ad un'epoca posteriore, mentre la teologia, la filosofia e la scienza mussulmana sviluppano i loro primi germogli lussureggianti su di un terreno saturo di cultura ellenistica. La verità è che il Sufismo è una cosa complessa, e che perciò nessuna risposta

semplice può esser data alla domanda che ne richiede le origini. Avremo fatto molta strada, però, quando ci sia dato distinguere i varî movimenti e le varie forze che formarono il Sufismo e determinarono la direzione che esso prese nei primi tempi del suo sviluppo.

Consideriamo in primo luogo le più importanti influenze esterne, non islamitiche.

1. Il Cristianesimo.

È ovvio che le tendenze ascetiche e quietistiche a cui ho accennato derivavano dalle teorie cristiane e da esse traevano nutrimento. Molti testi dei vangeli e detti aprocrifi di Gesù sono citati nelle più antiche biografie Sufi, e gli anacoreti cristiani (*rāhib*) vi appaiono spesso in veste di maestri che dànno istruzioni e consigli ad asceti mussulmani erranti. Abbiamo visto che il vestito di lana, da cui è derivato il nome di Sufi, è di origine cristiana: così voti di silenzio, litanie (*dhikr*), e altre pratiche ascetiche possono ascriversi alla stessa fonte. Per quel che concerne la dottrina del divino amore, i seguenti brani parlano da soli.

« Gesù passò vicino a tre uomini. I loro corpi « erano magri e pallide le loro facce. Egli volse « loro la parola e domandò: « Che cosa vi ha ri- « dotti in questo stato miserevole? » Essi risposero: « La paura del fuoco ». Disse Gesù: « Voi te-

« mete una cosa creata, Iddio penserà a salvare « coloro che temono ». Poi li lasciò e passò vicino « ad altri tre uomini con le facce ancor più pallide « e i corpi ancor più magri. E domandò loro: « Che cosa vi ha ridotti in questo stato? » Essi « risposero: « Il desiderio del paradiso ». Egli disse: « Voi desiderate una cosa creata, Iddio penserà « a darvi ciò in cui voi sperate ». Indi proseguì e « passò vicino ad altri tre uomini, così terribilmente « pallidi e magri che i loro visi eran fatti come « specchi di luce, e disse: « Che cosa vi ha con- « dotti a questo? » Essi risposero: « Il nostro amore « di Dio ». Gesù disse: « Voi siete i più vicini « a Lui, voi siete i più vicini a Lui » ».

Il mistico siriaco Ahmad ibn al-Hawārī domandò una volta ad un eremita cristiano: « Qual'è il più forte comandamento che voi trovate nelle vostre scritture? » L'eremita replicò: « Noi non ne troviamo alcuno più forte di questo: 'Ama il tuo Creatore con ogni tua forza e potere' ».

A un altro eremita fu domandato da alcuni asceti mussulmani: « Quand'è che un uomo si mostra più perseverante nella devozione? ». « Quando l'amore prende possesso del suo cuore », egli rispose; « poichè allora egli non ha più gioia o piacere se non nella continua devozione ».

L'influenza del Cristianesimo attraverso i suoi eremiti, monaci e le sue sette eretiche (per es. i Messaliani od Euchiti) fu duplice: ascetica e mistica. Il misticismo cristiano orientale conteneva tuttavia

un elemento pagano: aveva infatti da lungo tempo assorbito le idee e adottato il linguaggio di Plotino e della Scuola neoplatonica.

2. Il Neoplatonismo.

Aristotele, e non Platone, è la figura dominante nella filosofia mussulmana, e pochi maomettani hanno famigliare il nome di Plotino, che fu più comunemente chiamato « il Maestro greco » (*al-Sheykh al-Yaunāni*). Ma dacchè gli Arabi ebbero la loro prima conoscenza di Aristotele dai suoi commentatori neoplatonici, il sistema del quale s'imbevvero fu quello di Porfirio e di Proclo. Così la cosiddetta *Teologia di Aristotele*, della quale apparve nel nono secolo una versione araba, non è in realtà che un manuale di neoplatonismo.

Un'altra opera di questa scuola merita particolare menzione: gli scritti falsamente attribuiti a Dionigi l'Areopagita, il converso di San Paolo. Il pseudo-Dionigi — che può essere stato un monaco siriaco — nomina come suo maestro un certo Ieroteo, che Frothingham ha identificato con Stefano Bar Sudaili, eminente gnostico siriaco contemporaneo di Jacopo di Sarūi (451-521 d. C.). Dionigi cita alcuni frammenti di inni erotici di questo Stefano, e un'opera completa, *il Libro di Ieroteo sui misteri nascosti della Divinità*, è giunta fino a noi in un unico manoscritto che si trova attualmente nel Museo Bri-

tannico. Gli scritti di Dionigi, tradotti in latino da Giovanni Scoto Erigena, diedero il fondamento al misticismo cristiano medioevale nell'Europa occidentale. La loro influenza in Oriente fu poco meno vitale. Essi furono tradotti dal greco in siriaco quasi subito dopo la loro apparizione, e la loro dottrina fu vigorosamente diffusa da commentari nella stessa lingua. « Attorno all'850 d. C. Dionigi era conosciuto dal Tigri fino all'Atlantico ».

Oltre alla tradizione letteraria, altri canali vi furono per i quali le dottrine della emanazione, dell'illuminazione, della gnosi e dell'estasi poterono essere trasmesse, ma già si è detto abbastanza per convincere il lettore che le idee mistiche greche erano nell'aria e facilmente accessibili agli abitanti mussulmani dell'Asia occidentale e dell'Egitto, ove la teosofia dei Sufi andò dapprima formandosi. Uno di coloro che ebbero la parte più importante nel suo sviluppo, Dhu'l-Nūn l'Egiziano, è descritto come un filosofo e un alchimista, in altri termini come uno studioso della scienza ellenistica. Se poi si aggiunge che molto del suo materiale speculativo corrisponde con ciò che noi troviamo, per esempio, negli scritti di Dionigi l'Areopagita, siamo tratti necessariamente alla conclusione (probabile del resto, come già ho accennato, per ragioni di indole generale) che il Neoplatonismo abbia versato nell'Islam molta essenza di quel medesimo elemento mistico che nel Cristianesimo aveva già assunto tanta importanza.

3. Lo Gnosticismo (1).

Benchè poche prove dirette se ne abbiano, il posto cospicuo occupato dalla teoria della gnosi nel pensiero dei primi Sufi suggerisce come naturale il contatto con lo gnosticismo cristiano, e non ha importanza il fatto che i genitori di Maʿrūf al-Karkhī, la cui definizione del Sufismo come « l'apprendimento delle realtà divine » fu da noi citata nella prima pagina di questo scritto, si dice fossero Sabei, cioè Mandei, abitanti del territorio paludoso babilonese fra Basra e Wāsit. Altri santi maomettani avevano imparato « il mistero del Gran Nome ». Fu comunicato a Ibrāhīm ibn Adham da un uomo ch'egli incontrò viaggiando nel deserto, e non appena lo pronunciò vide il profeta Khadir (Elia). Gli antichi Sufi presero dai Manichei il termine *siddiq*, ch'essi applicano ai propri adepti spirituali, ed una scuola posteriore, ritornando al dualismo di Mani, ritenne che la diversità dei fenomeni sorge da una miscela di luce e di tenebra.

« L'ideale dell'azione umana è la libertà dalla « macchia di tenebra; e la libertà della luce dalle

(1) Cfr. GOLDZIHER, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit*, in « Zeitschrift für Assyriologie », XXII, pag. 317 e segg.

« tenebre significa l'autocoscienza della luce come « luce » (1).

La seguente versione della dottrina dei settantamila veli come è spiegata da un moderno dervis Rifā'i mostra chiare tracce di Gnosticismo ed è così interessante che non posso astenermi dal citarla:

« Settantamila veli separano Allah, la realtà una, « dal mondo della materia e dei sensi. Ed ogni « anima passa prima della sua nascita attraverso « questi settantamila veli, i quali per la metà in- « terna sono veli di luce, per la metà esterna veli « di tenebre. Per ognuno dei veli di luce attraver- « sato nel suo viaggio verso la nascita l'anima *perde* « una qualità divina; e per ognuno dei veli di te- « nebra *acquista* una qualità terrena. Così il bam- « bino nasce *piangendo*, perchè l'anima sa la sua « separazione da Allah, la realtà una. E quando il « bambino piange nel sonno, è perchè l'anima ri- « corda qualche cosa di ciò che ha perduto. In altri « termini, il passaggio attraverso i veli ha portato « con sè l'oblio (*nisyān*): e per questa ragione « l'uomo è chiamato *insān*. Egli è ora, per così « dire, imprigionato nel suo corpo, separato da « Allah da questa spessa cortina.

« Ma l'intero scopo del Sufismo, la via del dervis, « è di offrirgli uno scampo da questa prigione, « un'apocalisse dei settantamila veli, il ricupero

(1) SHAIKH MUHAMMAD IQBAL, *The Development of Metaphysics in Persia*, 1908, pag. 150.

« dell'originaria unità con l'Uno, *mentre si trova* « *ancora nel corpo*. Il corpo non deve essere ab- « bandonato, ma raffinato e spiritualizzato, reso un « aiuto e non un ostacolo allo spirito. È come un « metallo che deve esser purificato dal fuoco e tras- « mutato. Ed il maestro dice all'aspirante che egli « ha il segreto di questa trasmutazione. ' Vi get- « teremo nel fuoco della passione spirituale ', egli « afferma, ' e ne emergerete purificati ' » (1).

4. Il Buddismo.

Prima della conquista maomettana dell'India nel- l'undicesimo secolo, l'insegnamento di Budda eser- citò considerevole influenza nella Persia orientale e in Transoxania. Sappiamo di fiorenti monasteri bud- disti in Balkh, la metropoli dell'antica Battriana, città famosa per il numero di Sufi che vi ebbero residenza. Il prof. Goldziher ha richiamato l'atten- zione sulla circostanza significativa che l'asceta Sufi Ibrāhīm ibn Adham appare, nella leggenda mussul- mana, come un principe di Balkh che abbandonò il suo trono e divenne un dervis errante: la storia di Budda ripetuta. I Sufi appresero l'uso dei rosari dai monaci buddisti, e, senza entrare in particolari, si può asserire con certezza che il metodo del Su-

(1) « *The Way* » *of a Mohammedan Mystic*, by W. H. T. GAIRDNER, Leipzig, 1912, pag. 9.

fismo, in quanto è costituito da una educazione etica, da una meditazione ascetica e da un'astrazione intellettuale, deve molto al Buddismo. Ma le caratteristiche che i due sistemi hanno in comune servono solo ad accentuare la differenza fondamentale che li separa. In ispirito essi stanno ai due poli opposti. Il Buddista moralizza sè stesso, il Sufi diventa morale solo attraverso la conoscenza e l'amore di Dio.

La concezione dei Sufi del risolversi (*fanā*) del sè individuale nell'Essere universale è certamente, io penso, di origine indiana. Il suo primo grande esponente fu il mistico persiano Bāyazīd di Bistām, che può aver ricevuto l'insegnamento dal suo maestro Abū'Alī di Sind.

Ecco alcuni suoi detti:

« Le creature sono soggette a « stati » mutevoli, « ma lo gnostico non ha « stati », perchè le sue « vestigia sono cancellate e la sua essenza annullata « nell'essenza d'un altro, e le sue tracce son perdute nelle tracce di un altro ».

« Per trent'anni l'alto Iddio fu il mio specchio, « ora io sono il mio proprio specchio », vale a dire, secondo la spiegazione data dal suo biografo, « ciò « che io era non sono più, perchè « Io » e « Dio » « sono una negazione dell'unità di Dio. Dal momento « che io non sono più, l'alto Iddio è il Suo proprio « specchio ».

« Io andai di Dio in Dio, finchè essi gridarono « da me in me: ' Oh, Tu Io! ' ».

Questo, si osserverà, non è Buddismo, ma panteismo del Vedānta. Non possiamo identificare incondizionatamente *fanā* col Nirvāna. Ambedue implicano la risoluzione dell'individualità, ma mentre il Nirvāna è puramente negativo, *fanā* è accompagnato da *baqā*, vita eterna in Dio. Il rapimento del Sufi che ha perduto sè stesso nella contemplazione estatica della bellezza divina è interamente opposto alla spassionata serenità intellettuale dell'Arhat. Insisto su questo contrasto perchè, secondo la mia opinione, l'influenza del Buddismo sul pensiero maomettano è stata esagerata. Molto si attribuisce al Buddismo, che è indiano piuttosto che specificamente buddistico: la teoria del *fanā* nei Sufi ne è una prova. Gli ordinari mussulmani aborrono dai seguaci di Budda, considerandoli come idolatri, e non è probabile che cercassero personali rapporti con loro. D'altro canto però, per quasi mille anni prima della conquista maomettana, il Buddismo era stato potente nella Battriana e nella Persia orientale in genere; deve quindi avere influito sullo sviluppo del Sufismo in queste regioni.

Mentre *fanā* nella sua forma panteistica è radicalmente diverso dal Nirvāna, i termini coincidono così strettamente sotto altri aspetti che noi non possiamo considerarli assolutamente indipendenti. *Fanā* ha un aspetto etico: implica l'estinzione di tutte le passioni e le brame. Lo scomparire delle cattive qualità e delle cattive azioni che ne derivano è ritenuto conseguenza dell'esercizio delle buone qua-

lità ed azioni corrispondenti. Si paragoni questo concetto con la definizione del Nirvāna data dal professor Rhys Davids: « L'estinzione di quella « peccaminosa e cupida condizione di mente e di « cuore che altrimenti, secondo il grande mistero « del Karma, sarebbe causa di una rinnovata esi- « stenza individuale. Tale estinzione deve essere « ottenuta, e si svolge parallela con una condizione « opposta di mente e di cuore; ed è completa « quando tale opposta condizione è raggiunta ».

Astraendo dalla dottrina del Karma, che è estranea al Sufismo, queste definizioni di *fanā* (considerato come uno stato morale) e di Nirvāna corrispondono quasi parola per parola. Sarebbe fuori di luogo spingere più oltre il paragone, ma io penso che se ne possa concludere che la teoria Sufi del *fanā* ha risentito in qualche modo l'influenza del Buddismo come anche quella del panteismo Indo-Persiano.

La ricettività dell'Islam alle idee esotiche è stata riconosciuta da ogni ricercatore imparziale e la storia del Sufismo non costituisce che un esempio della regola generale. Ma questo fatto non deve indurci a ricercare in tali idee una spiegazione del problema in discussione, o a identificare il Sufismo stesso con gli elementi estranei che assorbì ed assimilò nel corso del suo sviluppo. Anche se l'Islam fosse stato miracolosamente tagliato fuori da ogni contatto con altre religioni e filosofie, qualche forma di misticismo sarebbe sorta nel suo seno, poichè i semi v'erano già. Certo noi non possiamo isolare le forze interne

che operarono in questa direzione, poichè esse furono soggette alla legge della gravitazione spirituale. Le pòderose correnti di pensiero diffuse nel mondo maomettano dai grandi sistemi non islamici sopra menzionati stimolarono varie tendenze nell'interno dell'Islam che ebbero influenza positiva o negativa sul Sufismo. Come abbiamo visto, il suo tipo più antico è una rivolta ascetica contro il lusso e la mondanità; più tardi il razionalismo e lo scetticismo prevalente provocarono dei contro-movimenti verso la conoscenza intuitiva e la fede emozionale ed altresì una reazione ortodossa che trasse a sua volta molti mussulmani convinti nelle file dei mistici.

Si potrebbe domandare come mai una religione fondata sul semplice e austero monoteismo di Maometto possa aver tollerato queste nuove dottrine e più ancora essere venuta a patti con esse. Parrebbe impossibile di conciliare la trascendente personalità di Allah con una Realtà immanente che è la vita e l'anima dell'universo. Tuttavia l'Islam ha accettato il Sufismo. I Sufi, anzichè scomunicati, sono sicuramente stabiliti nella chiesa maomettana, e la *Leggenda dei Santi mussulmani* racconta i più grandi eccessi di panteismo orientale.

Ritorniamo per un momento al Corano, la infallibile pietra di paragone con cui ogni teoria e pratica maomettana deve esser saggiata. Si trova in esso alcun germe di misticismo? Il Corano, come ho detto, parte dalla nozione di Allah, l'uno, eterno e onnipossente Iddio, al di sopra e lontano dai

sentimenti e dalle aspirazioni umane, il Signore dei suoi schiavi e non il Padre dei suoi figlioli; un giudice che commisura severa giustizia ai peccatori, ed estende la sua misericordia solo a coloro che tengon lontana la sua collera col pentimento, l'umiltà e le incessanti opere di devozione; un Dio di timore piuttosto che d'amore. Questo è un aspetto, e certo il più saliente, dell'insegnamento di Maometto; ma mentre egli poneva un abisso insormontabile fra il mondo e Allah, il suo più profondo istinto implorava da Dio una diretta rivelazione all'anima sua. Non vi sono contraddizioni nella logica del sentimento. Maometto, che aveva in sè qualche cosa del mistico, sentiva Iddio lontano e vicino insieme, trascendente ed immanente. In quest'ultimo aspetto, Allah è la luce dei cieli e della terra, un Essere che lavora nel mondo e nell'anima dell'uomo.

« Se i miei servi ti domandano di me; ecco, io « son vicino » (Cor. *2*-182). « Io son più vicino a « lui che non la sua propria vena del collo » (Cor. *50*-15). « I segni stanno nella terra ed in voi stessi « per coloro che hanno vera fede. E che? Non « vedete? » (Cor. *51*-20, 21).

Lungo tempo passò prima ch'essi vedessero! La coscienza mussulmana, perseguitata dalle terribili visioni della veniente ira divina, si risvegliò con lentezza e con pena a quelle idee liberatrici.

I versetti che ho citato non stanno da soli, e, per quanto il Corano nel suo complesso sia sfavorevole al misticismo, io non posso accettare l'idea

che esso non offra alcuna base per una interpretazione mistica dell'Islam. Questa fu sviluppata nei suoi particolari dai Sufi, i quali si servirono del Corano in modo molto simile a quello adottato da Filone per il Pentateuco. Ma essi non sarebbero riusciti così completamente a trarre dalla parte loro la massa dei religiosi mussulmani, se i campioni dell'ortodossia non si fossero dati a costruire un sistema di filosofia scolastica che riduceva la natura divina ad una unità puramente formale, immutabile e assoluta, una nuda volontà priva di ogni affetto ed emozione, un potere tremendo ed incalcolabile con cui nessuna creatura umana era in grado d'avere nè comunione nè alcun genere di rapporto personale. Tale è il Dio della teologia maomettana. E la scelta fra esso e la concezione del Sufismo non era dubbia: « tutti i religiosi mussulmani che pensano sono mistici », afferma il prof. D. B. Macdonald, una delle maggiori autorità in argomento; e aggiunge: « tutti, poi, sono panteisti, ma alcuni « non lo sanno ».

Il rapporto individuale che passa fra i Sufi e l'Islam varia da un più o meno completo conformismo ad una professione di fede puramente nominale in Allah e nel suo Profeta. Mentre il Corano e le tradizioni sono generalmente riconosciuti come la regola inalterabile della fede religiosa, questo riconoscimento non include quello di alcuna autorità esterna che abbia a decidere ciò che sia ortodosso e quel che sia eretico. Credo e catechismo non

contano nulla per il Sufi. Perchè dovrebbe egli occuparsene quando possiede una dottrina derivante immediatamente da Dio? Leggendo il Corano con studiosa meditazione e rapita attenzione, ecco, i significati nascosti, infiniti, inesauribili del Mondo Sacro dardeggiano al suo occhio interiore. È questo che i Sufi chiamano *istinbāt*, una sorta di illuminazione intuitiva; un afflusso di conoscenza rivelata a cuori purificati dal pentimento e pieni dell'idea di Dio, e un efflusso di tale conoscenza interpretata nel linguaggio. Naturalmente, le dottrine ottenute per mezzo dell'*istinbāt* non concordano molto bene nè con la teologia maomettana, nè fra loro; ma la discordanza è facilmente spiegata. I teologi, che interpretano la lettera, non è ammissibile che giungano alle stesse conseguenze dei mistici, che interpretano lo spirito; e se le due categorie differiscono fra di loro, ciò è una misericordiosa concessione della divina saggezza, poichè la controversia teologica serve ad estinguere l'errore religioso, mentre la varietà delle verità mistiche corrisponde ai molteplici gradi e modi dell'esperienza mistica.

Quando parlerò della gnosi esaminerò più intimamente l'attitudine dei Sufi verso la religione positiva. Così all'ingrosso può dirsi che molti di essi sono stati dei buoni mussulmani, mentre altri furono tali appena appena, ed altri ancora, forse i più, furono mussulmani fino ad un certo punto. Nel primo medio evo l'Islam era un organismo in accrescimento, che gradualmente si trasformò sotto l'influenza di

diversi movimenti, uno dei quali fu appunto il Sufismo. L'ortodossia maomettana nella sua forma attuale deve molto a Ghazālī, e Ghazālī fu un Sufi. Attraverso l'opera sua e il suo esempio l'interpretazione Sufi dell'Islam fu armonizzata in non piccola misura con le esigenze rivali della ragione e della tradizione, ma appunto per questo egli ha minor valore che non i mistici di un tipo più puro per lo studioso che desidera conoscere ciò che il Sufismo essenzialmente è.

Sebbene le numerose definizioni del Sufismo, che si trovano nei libri arabi e persiani scritti sull'argomento, siano storicamente interessanti, pure la loro principale importanza sta nel dimostrare che il Sufismo è indefinibile. Jalāluddīn Rūmī, nel suo *Masnavī*, racconta una storia circa un elefante che alcuni indù esponevano in una stanza oscura. Molta gente veniva a vederlo, ma, siccome il luogo era troppo oscuro per vedere l'elefante, tutti lo palparono con le mani per formarsene un'idea. Uno ne sentì il tronco, e disse che l'animale assomigliava a un acquedotto; un altro ne toccò l'orecchio, e disse che doveva essere come un grande ventaglio; un altro una gamba, e pensò che fosse un pilastro; un altro ne sentì la schiena, e dichiarò che la bestia doveva esser simile ad un immenso trono (1). Così

(1) Questo bel paragone si trova già nelle scritture buddistiche (*Udânam*, VI, 4), con maggiori particolari. È riferito al Budda e da lui raccontato come un esperimento che a mo' di spasso fu

è per coloro che definiscono il Sufismo: essi possono soltanto tentar di esprimere ciò che essi stessi hanno sentito, nè può concepirsi una formola capace di comprendere tutte le sfumature del sentimento religioso intimo e personale. Ma poichè queste definizioni illustrano con conveniente brevità certi aspetti e certe caratteristiche del Sufismo, possiamo riportarne alcune.

« Il Sufismo consiste in questo: che al Sufi dovrebbero esser fatte quelle azioni che sono note « a Dio soltanto, e che egli dovrebbe sempre esser « con Dio in una guisa che a Dio solo è conosciuta ».

« Sufismo è esclusivamente auto-disciplina ».

« Sufismo è nulla possedere e da nulla esser « posseduto ».

« Il Sufismo non è un sistema composto di regole « o di scienze, ma una disposizione morale; infatti, « se fosse una regola, potrebbe esser fatto proprio « con uno strenuo esercizio, e se fosse una scienza « potrebbe esser acquistato coll'istruzione; ma, al « contrario, è una disposizione, secondo il detto: « 'Formatevi sulla natura morale di Dio'; e la « natura morale di Dio non può essere acquistata « nè per mezzo di regole, nè per mezzo di scienze ».

« Sufismo è libertà e generosità e assenza di auto-« costrizione ».

---

fatto da un re, con tutti i ciechi della sua città, per dare la berta ai dottori metafisici disputanti senza fine intorno alle loro vedute parziali (Nota del Tr.).

« È questo: che Dio dovrebbe farti morire a te « stesso e vivere in Lui ».

« Scorgere l'imperfezione del mondo fenomenico, « anzi, chiuder gli occhi ad ogni cosa imperfetta « in contemplazione di Lui che è lontano da ogni « imperfezione: questo è Sufismo ».

« Sufismo è controllo delle facoltà e pratica del « respiro ».

« È Sufismo il metter via ciò che hai in testa, « il dare ciò che hai in mano e il non indietreg- « giare davanti a qualunque cosa ti accada ».

Vedrà il lettore che la parola Sufismo unisce molti significati divergenti, e che nello schizzare le sue principali caratteristiche si è costretti a fare una specie di ritratto composto che non rappresenta esclusivamente alcun tipo particolare. I Sufi non sono una setta, non hanno alcun sistema dogmatico, i *tariqas* o sentieri per i quali essi cercano Iddio « sono tanto numerosi quanto le anime degli uomini » e variano infinitamente, sebbene una certa rassomiglianza familiare possa esser ritrovata in tutti. Le descrizioni di un fenomeno così proteiforme devono differire assai l'una dall'altra, e l'impressione prodotta in ogni caso dipenderà dalla scelta dei materiali e dalla preponderanza data a questo o a quell'aspetto della molteplice totalità. Ora, l'essenza del Sufismo è meglio rivelata nel suo tipo estremo, che è panteistico e speculativo piuttosto che ascetico o devozionale. Questo tipo, quindi, io l'ho di proposito posto in evidenza. Il vantaggio di limitare

il campo è ovvio, ma determina qualche manchevolezza nelle proporzioni. Allo scopo di formare un equo giudizio del misticismo maomettano, quel che io dirò in seguito dovrebbe avere il complemento di una descrizione analoga tratta specialmente da quei tipi moderati che, per mancanza di spazio, ho indebitamente trascurati.

CAPITOLO I.

Il sentiero.

I mistici d'ogni razza e d'ogni credo hanno descritto lo sviluppo della vita spirituale come un viaggio od un pellegrinaggio. Altri simboli sono stati usati per lo stesso scopo, ma questo sembra essere quasi universale. Il Sufi che si mette alla ricerca di Dio chiama sè stesso un « viaggiatore » (*sālik*); egli avanza per lenti « gradi » o stadî (*maqāmāt*) lungo un « sentiero » (*tarīqat*), verso la mèta dell'unione con la Realtà (*fanā fi 'l-Haqq*). S'egli dovesse fare un tracciato di questa sua ascesa interiore, esso non corrisponderebbe esattamente con nessuno di quelli fatti da precedenti esploratori. Tali tracciati o scale di perfezione furono elaborati dai maestri Sufi in un primo periodo, e l'infelice abitudine mussulmana di sistematizzare ne ha prodotto una enorme raccolta successiva. Il « sentiero » esposto dall'autore del *Kitāb al-Lumaʿ*, forse il più antico trattato completo sul Sufismo che ora posse-

diamo, è formato dai seguenti sette « gradi », ognuno dei quali (eccetto il primo della serie) è il risultato degli stadî immediatamente precedenti: 1° pentimento, 2° astinenza, 3° rinuncia, 4° povertà, 5° pazienza, 6° fiducia in Dio, 7° soddisfazione. Questi « stadî » costituiscono la *disciplina ascetica ed etica* dei Sufi, e devono essere distinti con cura dai cosidetti « stati » (*ahwāl*, plurale di *hāl*), che formano una simile catena *psicologica*. Lo scrittore testè citato enumera dieci stati: meditazione, vicinanza a Dio, amore, timore, speranza, desiderio ardente, intimità, tranquillità, contemplazione, certezza. Mentre gli « stadî » possono essere acquistati e padroneggiati con i proprii sforzi, gli « stati » sono sentimenti spirituali e disposizioni sulle quali l'uomo non ha potere: « Essi vengono da Dio entro il suo cuore, senza ch'egli possa respingerli quand'essi vengono o trattenerli quand'essi vanno ».

Il sentiero del Sufi non è terminato finchè egli non abbia attraversato tutti gli « stadî » rendendosi perfetto in ciascuno di essi prima di avanzare al successivo, e non abbia anche esperimentato tutti gli « stati » che a Dio piaccia accordargli. Allora, ed allora soltanto egli è permanentemente arrivato ai più alti piani di coscienza, che i Sufi chiamano « la Gnosi » (*ma'rifat*) e « la Verità » (*haqīqat*), ove il « cercatore » (*tālib*) diventa il « conoscitore » o lo « gnostico » (*'ārif*), e realizza che conoscenza, conoscitore e conosciuto sono una cosa sola.

Disegnata così brevemente la struttura esteriore

del metodo col quale il Sufi si avvicina alla sua mèta, mi proverò a dar qualche notizia della sua elaborazione interiore. Questo capitolo tratta della prima parte del triplice viaggio — il sentiero, la gnosi e la verità — con cui la ricerca del Reale è spesso simboleggiata.

Il pentimento.

Il primo posto in ogni elenco di stadî è occupato dal pentimento (*tawbat*). È questa la parola mussulmana che sta in luogo di « conversione », e indica il principio di una nuova vita. Nelle biografie dei Sufi eminenti sono descritti i sogni, le visioni, le audizioni e le altre straordinarie esperienze che li indussero ad entrar nel sentiero. Per quanto possan sembrare insignificanti, pure questi racconti hanno una base psicologica e, se autentici, meriterebbero uno studio particolareggiato.

Il pentimento è descritto come il risveglio dell'anima dal sonno dell'incuranza, così che il peccatore divien consapevole delle sue male azioni e prova contrizione per la disobbedienza passata. Tuttavia egli non è un vero penitente finchè: 1°) non abbandona subito il peccato o i peccati di cui è cosciente, 2°) non risolve fermamente di non tornare mai più a questi peccati nel futuro. Ove egli manchi al voto pronunziato, deve rivolgersi nuovamente a Dio, la cui misericordia è infinita. Un certo Sufi ben noto si pentì settanta volte e settanta volte ricadde nel peccato prima di aver realizzato un pen-

timento durevole. Il convertito deve anche, per quanto sta in lui, soddisfare tutti coloro che ha danneggiato. Molti esempî di tali restituzioni si potrebbero spigolare nella *Leggenda dei Santi mussulmani.*

Secondo l'alta teoria mistica il pentimento è puramente un atto di grazia divina, che viene da Dio all'uomo, non dall'uomo a Dio. Un tale domandò a Rābi'a: « Io ho commesso molti peccati: se mi « volgo a Dio in penitenza vorrà egli volgersi a me « in misericordia? » « No », essa rispose, « ma se « Egli si volgerà a te, tu ti volgerai a Lui ».

La questione se si debbano ricordare o dimenticare i peccati dopo il pentimento è un punto fondamentale nell'etica dei Sufi: voglio alludere alla differenza che passa fra ciò che s'insegna ai novizi e ai discepoli e quel ch'è ritenuto dottrina esoterica dagli adepti. Ogni direttore spirituale maomettano direbbe ai suoi alunni che il pensare con umiltà e con rimorso ai propri peccati è un rimedio sovrano contro l'orgoglio spirituale, ma personalmente egli potrebbe benissimo credere che il vero pentimento consiste nel dimenticare ogni cosa all'infuori di Dio. « Il penitente » dice Hujwīrī, « è un amante « di Dio, e l'amante di Dio è in contemplazione di « Dio: nella contemplazione è errore ricordare il « peccato, perchè la rimembranza del peccato è un « velo fra Dio ed il contemplativo ».

Il peccato appartiene all'esistenza personale, la quale per sè stessa è il più grande di tutti i peccati. Dimenticare il peccato è dimenticare sè stessi.

Questa è solo un'applicazione del principio che, come ho detto, ispira tutto il sistema etico del Sufismo e verrà spiegato più completamente in seguito. I suoi pericoli sono evidenti, ma noi dobbiamo imparzialmente riconoscere che la stessa teoria di condotta non può esser ugualmente adatta a coloro che si son resi perfetti nella disciplina morale ed a quelli che ancora si sforzano per raggiungere la perfezione. Sulla porta del pentimento sta scritto: « Abbandonate interamente il vostro sè, voi che entrate qua dentro ».

Il convertito incomincia a questo punto quella che è chiamata dai mistici cristiani la Via di purgazione.

Lo sceicco.

Seguendo la regola generale, egli sceglierà un direttore spirituale (Sceicco, Pīr, Murshid), cioè un sant'uomo di esperienza matura e di profonda conoscenza, la cui minima parola è legge assoluta per i suoi discepoli. Un « cercatore » che tenti di battere il « sentiero » senza guida desta poca simpatia. Di lui è detto che « sua guida è Satana » ed è paragonato ad un albero che, per mancanza delle cure del giardiniere, « non dà frutti o li dà amari ». Parlando degli sceicchi Sufi, Hujwīrī dice: « Quando un novizio viene a loro con il proposito « di rinunciare al mondo, essi lo sottomettono a di- « sciplina spirituale per un periodo di tre anni. Se « adempie le regole di questa disciplina, bene; al- « trimenti dichiarano che non può essere ammesso

« al 'Sentiero'. Il primo anno è dedicato al ser-
« vizio degli uomini, il secondo al servizio di Dio
« e il terzo alla sorveglianza del proprio cuore. Egli
« può servire gli uomini soltanto mettendosi nella
« condizione di servo e ponendo gli altri nella di-
« gnità di padroni, vale a dire deve considerare
« tutti senza eccezione come migliori di sè e ritener
« proprio dovere di servir tutti ugualmente. Può
« servire Iddio solo se sa recidere ogni interesse
« egoistico relativo alla vita presente e a quella
« futura, e adorare Iddio solo per amor suo, poichè
« chiunque adora Iddio per qualche altra cagione
« adora sè stesso e non Dio. Può vegliare sul proprio
« cuore solo quando i suoi pensieri sono raccolti
« e ogni altra cura è abbandonata, così che — in
« comunione con Dio — egli guarda il cuor suo
« dagli assalti della negligenza. Quando queste qua-
« lità sono possedute dal novizio, egli può portare
« il *muraqqa'at* (la veste rappezzata dei dervisci)
« come un vero mistico e non soltanto come un
« imitatore degli altri ».

Shiblī era un allievo del famoso teosofo Junayd di Bagdad. Alla sua conversione venne a lui dicendo: « Mi dicono che voi possedete la perla
« della conoscenza divina: datemela o vendetemela ». Junayd rispose: « Non posso venderla, perchè non
« ne hai il prezzo; e se te la do, l'avrai avuta troppo
« a buon mercato. Gettati a capofitto come me in
« questo mare, per poter ottenere la perla aspet-
« tando pazientemente ». Shiblī domandò ciò che

dovesse fare. « Va » disse Junayd « e vendi zolfo ». Al termine di un anno egli disse a Shiblī: « Questo « commercio ti rende ben conosciuto. Diventa un « dervis (1) e occupati soltanto di mendicare ». Per un anno intero Shiblī vagò per le strade di Bagdad, domandando l'elemosina ai passanti, ma nessuno si curò di lui. Allora egli ritornò da Junayd, che esclamò: « Vedi, ora. Tu sei nulla agli occhi della « gente. Non posar la tua mente sugli uomini nè « tenerli in alcun conto. Per qualche tempo » continuò « tu fosti ciambellano e fungesti da gover- « natore in una provincia. Vattene colà e domanda « perdono a tutti coloro a cui tu hai fatto torto ». Shiblī obbedì e impiegò quattro anni a recarsi di porta in porta finchè ottenne il perdono di tutti, all'infuori di uno che non riuscì a trovare. Al suo ritorno, Junayd gli disse: « Tu hai ancora riguardo « per la riputazione. Va, e resta mendico per un « anno ancora ». Ogni giorno Shiblī soleva portare a Junayd le elemosine che gli davano, e questi le dava ai poveri tenendo Shiblī senza alimento fino alla mattina dopo. Quando un anno fu passato così, Junayd l'accettò come uno dei suoi discepoli a condizione ch'egli adempisse ai doveri di servo degli altri. Dopo un anno di servizio, Junayd gli domandò: « Che cosa pensi di te stesso ora? » Shiblī replicò: « Penso di essere l'ultima delle creature

(1) Monaco maomettano.

di Dio ». « Ora » disse il maestro « la tua fede « è ferma ».

Non occorre che io mi soffermi sui particolari di questo allenamento: i digiuni e le veglie, i voti di silenzio, i lunghi giorni e le lunghe notti di meditazione solitaria, in breve tutte le armi e gli accorgimenti di quella battaglia contro sè stesso che il Profeta dichiarò esser più penosa e meritoria che non la guerra santa. D'altronde i miei lettori si aspettano che io descriva a linee generali le teorie e le pratiche caratteristiche che si designano col termine di « sentiero ». Esse possono raccogliersi sotto i titoli seguenti: Povertà, Mortificazione, Fiducia in Dio, Concentrazione in Dio. Mentre la povertà è di natura negativa e implica il distacco da tutto ciò che è mondano ed irreale, gli altri tre termini indicano l'aspetto positivo del processo, cioè la disciplina morale con cui l'anima è portata in rapporto armonico con la Realtà.

Lo spirito fatalistico che adombrò l'infanzia dell'Islam — il sentimento che tutte le azioni umane sono determinate da un potere invisibile e sono in sè stesse vane e senza valore — fece sì che la rinuncia diventasse la parola d'ordine dell'ascetismo mussulmano primitivo. Ogni vero credente è tenuto ad astenersi dai piaceri illeciti, ma l'asceta acquista merito astenendosi anche da quelli leciti.

La povertà.

Da principio la rinuncia fu intesa quasi esclusivamente in senso materiale. L'avere la minor copia possibile di beni mondani sembrò il mezzo più sicuro per salvarsi. Dāwud al-Tā'ī non possedeva nulla all'infuori di una stuoia di giunchi, di un mattone che usava a mo' di cuscino e di un recipiente di cuoio che gli serviva per bere e per lavarsi.

Un certo tale sognò di vedere Mālik ibn Dīnār e Mohammed ibn Wāsi' andare in paradiso, e Mālik esservi ammesso prima del suo compagno. Gridò stupefatto, poichè pensava che Mohammed ibn Wāsi' avesse maggior diritto a tale onore. « È « vero », fu la risposta; « ma Mohammed ibn Wāsi' « possedeva due camicie, e Mālik una sola. Questa « è la ragione per cui Mālik è preferito ».

L'ideale Sufi della povertà va molto più oltre. La vera povertà non è soltanto mancanza di ricchezza, ma mancanza di desiderio di ricchezza: il cuore vuoto così come è vuota la mano. Il « povero » (*faqīr*) e il « mendicante » (*dervīsh*) sono nomi coi quali il mistico maomettano è fiero d'esser conosciuto, perchè implicano ch'egli s'è liberato da ogni pensiero e desiderio che possa distogliere la sua mente da Dio. « Esser distaccato interamente dalla « vita presente e dalla vita futura e non aver « bisogno di nulla all'infuori del Signore della vita « presente e di quella futura — è questa la vera « povertà ». Un *faqīr* di tal fatta è spogliato di ogni

esistenza individuale, così da non attribuire a sè stesso alcuna azione, sentimento o qualità. Egli può anche esser ricco, nel comune significato della parola, benchè spiritualmente sia il più povero dei poveri; poichè, talvolta, Dio dona ai suoi santi un'apparenza esterna di ricchezza e di mondanità allo scopo di nasconderli ai profani.

Chi abbia familiarità con gli scrittori mistici non ha bisogno di essere informato che la loro terminologia è incerta, e che la stessa parola ha frequentemente un gruppo, se non una moltitudine, di significati che diversificano più o meno secondo l'aspetto dal quale la si considera. Di qui l'apparente confusione dei testi Sufi. Quando, per esempio, la « povertà » è spiegata da un interprete come una teoria trascendentale e da un altro come una regola pratica di vita religiosa, i significati non possono coincidere. Considerata da questo secondo punto di vista, la povertà è solo il principio del Sufismo. I *faqīrs*, dice Jāmī, rinunciano a tutte le cose mondane per lo scopo di piacere a Dio. Essi sono spinti a tale sacrificio da uno di questi tre motivi: *a*) speranza di una favorevole chiusura dei conti nel giorno del giudizio, o paura d'esser puniti; *b*) desiderio del paradiso; *c*) brama di pace spirituale e di calma interiore. Così, finchè non sono disinteressati ma cercano di avvantaggiarsi, si pongono al di sotto del Sufi, il quale non ha una volontà sua propria, ma dipende assolutamente dalla volontà di Dio. È l'assenza del « sè » che distingue il Sufi dal *faqīr*.

Ecco qui alcune massime per i dervisci:

« Non domandate se non avete fame. Il Califfo « Omar frustò un uomo che mendicava dopo aver « soddisfatto la sua fame. Se costretti a chiedere, « non accettate più di quanto vi occorre ».

« State di buon umore, non vi lamentate e rin- « graziate Iddio della vostra povertà ».

« Non adulate i ricchi se dànno, nè biasimateli « se non dànno ».

« Temete la perdita della povertà più che il « ricco non tema la perdita della ricchezza ».

« Prendete ciò che vi è offerto spontaneamente: « è il pane quotidiano che Dio vi manda: non ri- « fiutate il dono di Dio ».

« Fate che nessun pensiero del domani entri nella « vostra mente, se non volete incorrere nella per- « dizione eterna ».

« Non fate di Dio un mezzo per andar a caccia « di elemosine ».

Il nafs.

I maestri Sufi formarono gradualmente un sistema d'ascetismo e di coltura morale, il quale è fondato sul fatto che esiste nell'uomo un elemento di male, l'anima inferiore o appetitiva. Questo malvagio sè, sede della passione e della concupiscenza, è chiamato *nafs*; corrisponde, in linea generale, alla « carne », e, coi suoi alleati, il mondo e il diavolo, costituisce il grande ostacolo al raggiungimento della unione con Dio. Il Profeta disse: « Il tuo

« peggiore nemico è il tuo *nafs*, che sta fra i tuoi « due fianchi ». Io non intendo discutere le varie opinioni circa la natura di esso, ma la prova della sua materialità è troppo curiosa per poter essere omessa. Mohammed ibn 'Ulyān, un Sufi eminente, racconta che un giorno qualche cosa di simile ad una giovane volpe venne fuori dalla sua gola e Dio gli fece conoscere che era il suo *nafs*. Egli lo calpestò, ma esso diventava più grande ad ogni calcio che gli dava. « Le altre cose », egli disse « si distrug- « gono col dolore ed i colpi: perchè tu cresci? » « Perchè io fui creato perverso; » replicò quello, « ciò che è dolore per le altre cose è piacere per « me, e il loro piacere è il mio dolore ».

Il *nafs* di Hallāj gli fu visto correr dietro nella forma di un cane; ed altri casi si ricordano in cui apparve come un serpente o come un topo.

La mortificazione del *nafs* è la più importante opera di devozione, e conduce, direttamente o indirettamente, alla vita contemplativa. Tutti gli sceicchi concordano nell'asserire che nessun discepolo il quale trascuri questo dovere può mai apprendere i rudimenti del Sufismo.

La mortificazione.

Il principio direttivo della mortificazione è che il *nafs* deve essere dissuefatto dalle cose a cui è avvezzo, incoraggiato a resistere alle proprie passioni; il suo orgoglio deve essere fiaccato ed esso deve esser condotto, attraverso la sofferenza e le

tribolazioni, a riconoscere la viltà della sua natura originaria e l'impurità delle sue azioni. Molto vi sarebbe da dire circa i metodi esterni di mortificazione, come i digiuni, il silenzio, la solitudine, ma dobbiamo ora passare alla disciplina etica superiore che completa il sentiero.

La mortificazione di sè, come è intesa dai Sufi avanzati, è una trasmutazione morale dell'uomo interiore. Quando essi dicono: « Muori prima di morire », non vogliono asserire che il sè inferiore possa essere essenzialmente distrutto, ma che può e deve essere purgato dei suoi attributi, che sono cattivi in tutto. Questi attributi — l'ignoranza, l'orgoglio, l'invidia, la mancanza di carità, ecc. — vengono estinti e sostituiti con le qualità opposte, quando la volontà è abbandonata a Dio e la mente è concentrata in Lui. Perciò « morire a sè stesso » è in realtà « vivere in Dio ». Gli aspetti mistici della dottrina così esposta occuperanno una gran parte dei prossimi capitoli: qui noi ci interessiamo principalmente al suo valore etico.

Il Sufi che ha sradicato l'egoismo si dice, in linguaggio tecnico, che ha raggiunto gli « stadî » di « sottomissione » o « soddisfazione » (*ridā*) e di « fiducia in Dio » (*tawakkul*).

Un dervis cadde nel Tigri. Vedendo che non sapeva nuotare, un uomo sulla sponda gridò: « Devo « dire a qualcuno di portarvi a riva? » « No, » rispose il dervis. « Allora volete annegarvi? » « No ». « Che cosa desiderate dunque? » Il dervis replicò:

« La volontà di Dio sia fatta ! Nulla debbo desi-
« derare ! ».

La fiducia in Dio.

La « fiducia in Dio » nella sua forma più estrema implica rinuncia ad ogni iniziativa e volizione personale ; passività totale simile a quella del cadavere nelle mani di colui che lo lava per prepararlo alla sepoltura ; perfetta indifferenza verso ogni cosa che sia anche lontanamente connessa con sè stesso. Una classe speciale degli antichi Sufi traeva il suo nome da questa « fiducia », che essi applicavano, fin dove potevano, alle cose della vita quotidiana. Per esempio essi non volevano cercare alimento, lavorare per salario, esercitare alcun mestiere nè permettere che si dessero loro medicine quando erano ammalati. Essi quietamente si abbandonavano alla cura di Dio, mai dubitando che Egli, a cui appartengono i tesori della terra e del cielo, non volesse provvedere ai loro bisogni e che la porzione a loro spettante non dovesse giunger loro sicuramente così come essa è data agli uccelli — i quali non seminano mai nè raccolgono —, e ai pesci nel mare, e al bambino nell'utero della madre.

Questi principî derivano in ultima analisi dalla teoria Sufi della unità divina, come è dimostrato da Shaqīq di Balkh nel passaggio seguente : « Vi sono
« tre cose che un uomo è tenuto a praticare. Chiunque
« trascura una di esse deve necessariamente trascu-
« rarle tutte, e chiunque si attacca ad una di esse

« deve di necessità attaccarsi a tutte. Sforzatevi « dunque di comprendere e considerate attentamente.

« La *prima* è questa, che con la mente, la lingua « e le azioni voi dovete dichiarare che Dio è uno, « e, avendo proclamato ch'Egli è uno, e che nes- « suno vi benefica o vi colpisce all'infuori di Lui, « dovete dedicare a Lui solo tutte le vostre azioni. « Se voi compite un solo iota delle vostre azioni « per amore di un altro, il vostro pensiero e la « vostra parola sono corrotti, poichè il vostro mo- « tivo nell'agire per amore di un altro deve essere « speranza o timore; e quando voi agite per spe- « ranza o per timore di altri all'infuori di Dio, che « è il Signore e il sostegno di tutte le cose, avete « scelto a voi stessi un altro Dio da onorare e « venerare ».

« La *seconda* è che mentre parlate e agite nella « fede sincera che non v'è altro Dio all'infuori di « Lui, voi dovete aver fiducia in Lui più che nel « mondo, o nel danaro, o in uno zio, o nel padre « o nella madre o in chiunque altro sulla faccia « della terra.

« In *terzo luogo*, quando avrete ben fondate « queste due realtà, vale a dire la credenza nel- « l'unità di Dio e la fiducia in Lui, sta a voi di « essere soddisfatti in Lui e di non adirarvi per « alcuna cosa che vi molesti. Guardatevi dall'ira! « Fate che il vostro cuore sia sempre con Lui e « non ritiratelo da Lui per un sol momento ».

La « fiducia » dei Sufi non include alcun pen-

siero al di là del presente. Una volta Shaqīq domandò a coloro che sedevano ascoltando il suo discorso: « Se Iddio vi facesse morire oggi pen- « sate voi ch'Egli vi domanderebbe le preghiere di « domani? ». Essi risposero: « No; come potrebbe « Egli domandarci le preghiere per un giorno in « cui non fossimo in vita? ». Shaqīq disse: « Così « come Egli non vi domanderà le preghiere di do- « mani non domandate a Lui il cibo di domani. « Può essere che voi non viviate così a lungo ».

Date le conseguenze pratiche dei tentativi di vivere « in fiducia », non deve recar sorpresa di leggere il consiglio dato a coloro che vogliono applicare perfettamente la dottrina: « Scavino una fossa « e vi si seppelliscano ». I Sufi posteriori ritengono che una operosa attività allo scopo di procurarsi i mezzi di sussistenza sia ben compatibile con la « fiducia », secondo il detto del Profeta: « Abbi « fiducia in Dio e lega la gamba del cammello ». Essi definiscono il termine *tawakkul* come uno stato mentale abituale, che è indebolito solo dai pensieri di soddisfazione personale. Per esempio si considerava come violazione di fiducia il pensare al paradiso come un luogo più desiderabile dell'inferno. Quale tipo di carattere può derivare da una simile teoria? Nella peggiore ipotesi un inutile fannullone e un ipocrita sfruttatore del prossimo; nel caso migliore un innocuo dervis che se ne sta impassibile in mezzo al dolore, accoglie lode e biasimo con uguale indifferenza, e accetta insulti, colpi, torture

e anche la morte come meri incidenti nell'eterno dramma del destino. Questa fredda morale, però, non è la più alta di cui il Sufismo sia capace. La morale più elevata sgorga solo dall'amore, quando l'abbandono di sè diventa devozione. Di questa dirò a suo tempo.

La concentrazione in Dio.

Fra gli elementi positivi nella disciplina dei Sufi ve n'è uno che i mistici mussulmani considerano unanimemente come la pietra angolare della religione pratica. Voglio alludere al *dhikr*, esercizio ben noto agli studiosi occidentali per le accurate descrizioni fattene da Edoardo Lane nei suoi *Modern Egyptians*, e dal prof. D. B. Macdonald nei suoi *Aspects of Islam*. Il termine *dhikr* significa « menzionare », « ricordare » o anche semplicemente « pensare a ». Nel Corano s'ingiunge ai fedeli di « ricordare spesso Iddio », un semplice atto di culto senza alcun sapore mistico. Ma i Sufi fanno una pratica vera e propria del ripetere il nome di Dio o qualche formola religiosa come « Gloria a Dio » (*subhān Allah*), « Non v'è altro Dio all'infuori di « Allah ». (*lā ilāha illa 'llah*), accompagnando la modulazione meccanica con una intensa concentrazione di ogni facoltà su quella parola o frase; e dànno maggior valore a questa irregolare litania che non ai cinque servizi di preghiere eseguiti ad ore fisse del giorno e della notte da tutti i mussulmani. La concentrazione può esser fatta parlando o in si-

lenzio, ma è meglio, secondo l'opinione corrente, che la lingua e la mente cooperino. Sahl ibn 'Abdallah ordinò ad uno dei suoi discepoli di sforzarsi a dire: « Allah! Allah! » per tutto il giorno senza interruzione. Quando egli ebbe acquistato l'abitudine di farlo, Sahl lo istruì a ripetere le stesse parole durante la notte, finchè esse uscissero dalle sue labbra anche durante il sonno. « Ora, » gli disse, « taci e occupati di concentrarti in esse ». Alla fine tutta la personalità del discepolo fu assorbita nel pensiero di Allah. Un giorno un tronco d'albero gli cadde sul capo, e le parole « Allah, « Allah » furono viste scritte nel sangue che sgorgava dalla ferita.

Ghazālī descrive il metodo e gli effetti del *dhikr* in un passaggio riassunto dal Macdonald come segue:

« Egli riduca il suo cuore ad uno stato in cui « l'esistenza e la non esistenza di ogni cosa sia in- « differente per lui. Allora si segga da solo in un « angolo, limitando i suoi doveri religiosi a ciò che « è assolutamente necessario, e non occupandosi nè « di recitare il Corano, nè di considerarne il si- « gnificato, nè studiando libri o tradizioni religiose « o altro del genere. Guardi che nulla all'infuori « dell'Altissimo entri nella sua mente. Indi, sedendo « in solitudine, non cessi mai dal ripetere continua- « mente con la bocca: « Allah, Allah », tenendovi « fisso il pensiero. Alla fine egli raggiungerà uno « stato in cui il movimento della lingua cesserà « e gli sembrerà che la parola ne scorra sponta-

« neamente. Perseveri in questo finchè la lingua « perda ogni traccia di movimento ed il cuore con- « tinui ad alimentare lo stesso pensiero. Perduri « ancora finchè la forma della parola, con le sue « lettere e la sua espressione, scompaia dal suo cuore « e non vi resti che l'idea sola, come aderente al « cuore, da esso inseparabile. Sin qui tutto dipende « dalla sua volontà e dalla sua scelta ; ma nè dal « suo volere nè dalla sua scelta dipende l'ottenere « la grazia di Dio. Egli si è esposto nudo al soffio « della grazia e nulla gli resta da fare se non aspet- « tare ciò che Dio voglia rivelargli ; così come per « tal via comunicò i suoi voleri a santi e profeti. « Se segue il metodo sopra indicato, può esser « certo che la luce del Reale risplenderà nel suo « cuore. Instabile dapprima, come il bagliore di « un lampo, essa torna e ritorna ; benchè talora s'al- « lontani. E se ritorna, qualche volta rimane e qualche « volta è solo momentanea. E se rimane, talvolta « resta a lungo, tal'altra presto se ne va ».

Un altro Sufi esprime in una frase il punto centrale della cosa, così :

« Il primo stadio del *dhikr* consiste nel dimen- « ticare sè stesso, e l'ultimo stadio consiste nell'an- « nullamento di colui che adora nell'atto di ado- « razione, senza coscienza di adorare, in un tale « assorbimento nell'oggetto dell'adorazione che pre- « cluda ogni ritorno al soggetto ».

La concentrazione può essere aiutata in varî modi. Quando Shiblī era novizio, andava ogni giorno in

una cantina portando con sè un fascio di verghe. Se la sua attenzione divagava, egli si batteva fino a rompere i bastoni, così che qualche volta il fascio era finito avanti sera; allora batteva le mani e i piedi contro il muro. La pratica indiana di regolare la inspirazione e la espirazione dell'aria fu conosciuta dai Sufi del nono secolo e molto usata dopo di allora. Fra gli ordini dervisci la musica, il canto e la danza sono i mezzi preferiti per indurre uno stato di trance chiamato *fanā*, che, come appare dalla definizione già citata, rappresenta il culmine e la ragione d'essere del metodo.

La meditazione.

Nella « meditazione » (*murāqabat*) riconosciamo una forma di auto-concentrazione simile agli stati buddistici di *dhyāna* e *samādhi*. È questo che il Profeta voleva intendere dicendo: « Adora Iddio « come se lo vedesti, poichè, se anche tu non lo « vedi Egli ti vede ». Chiunque si senta sicuro che Dio vigila sempre su lui si dedicherà a meditare di Dio, e nessun cattivo pensiero nè alcun suggerimento diabolico troverà la via del suo cuore. Nūrī soleva meditare così attentamente che neanche un pelo si moveva sul suo corpo, e dichiarava di aver appreso questa abitudine da un gatto, che, fissando il buco della tana di un sorcio, si manteneva assai più fermo di lui. Abū Sa'īd ibn Abi 'l-Khayr teneva gli occhi fissi sull'ombelico. È detto che il diavolo vien preso dalle convulsioni epilettiche quando si

avvicina ad un uomo così concentrato, giusto come capita agli uomini quando sono posseduti dal diavolo.

Spero di aver potuto offrire ai lettori in questo capitolo una chiara veduta delle linee principali sulle quali è condotto l'allenamento preparatorio del Sufi. Dobbiamo ora immaginarci di vedere il novizio rivestito dallo sceicco della veste rappezzata (*muraqqa'at* o *khirquat*), segno esterno indicante ch'egli ha superato con successo la disciplina del « sentiero » e si avanza ora a passi incerti verso la luce, simile ad un esausto pellegrino, che, avendo raggiunto il sommo di una gola profonda, coglie improvvisamente i raggi del sole e si copre gli occhi con la mano.

CAPITOLO II.

Illuminazione ed estasi.

Dio, che è descritto nel Corano come « la luce dei cieli e della terra », non può esser veduto con l'occhio corporeo. Egli è visibile solo allo sguardo interiore del « cuore ». Nel prossimo capitolo ritorneremo su questo organo spirituale, pur senza entrare nelle complicazioni della psicologia sufi più di quanto non sia necessario. La « visione del cuore » (*ru'yat al-qalb*) è definita come « il contemplare col cuore nella luce della certezza ciò che è nascosto nel mondo invisibile ». È questo che ʿAlī volle significare quando, a chi gli domandava se vedesse Iddio, rispose: « Come potremmo noi adorare Uno che non vediamo? ». La luce della certezza intuitiva (*yaqīn*) con la quale il cuore vede Dio è un raggio della stessa luce divina lanciato da Lui nel cuore dell'uomo; altrimenti nessuna visione di Lui sarebbe possibile:

« Il sole istesso fa l'esser veduto ».

Secondo una interpretazione mistica del famoso passaggio del Corano, in cui la luce di Allah è paragonata a una candela che arde in una lanterna di vetro trasparente collocata in una nicchia del muro, la nicchia è il cuore del vero credente; perciò la sua parola è luce e le sue opere sono luce ed egli si muove nella luce. Colui « che parla dell'eternità » dice Bāyazīd « deve avere in sè la lampada dell'eternità ».

La luce che brilla nel cuore del mistico illuminato gli dona un potere soprannaturale di discernimento (*firāsat*). Sebbene i Sufi, come tutti gli altri mussulmani, riconoscano Maometto come l'ultimo dei profeti (da un differente punto di vista lo considerano come il Logos, o il primo degli esseri creati), essi realmente sostengono di possedere una forma minore di ispirazione. Quando Nūrī fu interrogato circa l'origine del mistico *firāsat*, rispose citando il versetto del Corano in cui Dio dice di aver alitato il suo spirito in Adamo. Però i Sufi più ortodossi, i quali combattono strenuamente la dottrina secondo la quale lo spirito umano sarebbe increato ed eterno, affermano che *firāsat* è il risultato della conoscenza e della intuizione, chiamata metaforicamente « luce » o « ispirazione », che Dio crea ed accorda ai suoi favoriti. La tradizione: « Fai attenzione al discernimento del vero credente, poichè egli vede con la luce di Allah », trova esempi in aneddoti come i seguenti:

Abū 'Abdallah al-Rāzī disse: « Ibn al-Anbārī

« mi regalò una veste di lana; vedendo sul capo « di Shiblī un cappello che per l'appunto vi si « adattava, io concepii il desiderio che entrambi « mi appartenessero. Quando Shiblī si alzò per « partire, mi guardò come soleva fare quando vo- « leva che lo seguissi. Così lo seguii fino a casa « sua, e quando fummo entrati, mi ordinò di le- « varmi la veste, me la prese, la piegò e vi mise « sopra il suo cappello. Poi domandò del fuoco e « bruciò tutto: veste e cappello ».

Sarī al-Saqatī esortava spesso Junayd a parlare in pubblico, ma questi non voleva consentire dubitando di non esser degno di un tale onore. Un venerdì sera il Profeta gli apparve in sogno e gli ordinò di parlare al popolo. Svegliatosi, si recò alla casa di Sarī prima dell'alba e bussò alla porta. Sarī aprì la porta e gli disse: « Non mi volesti credere finchè il Profeta non venne a dirtelo ».

Sahl ibn 'Abdallah sedeva nella moschea congregazionale quando un piccione, sopraffatto dall'intenso calore, cadde al suolo. Sahl esclamò: « Sia fatta la volontà di Dio! Shāh al Kirmānī è morto ora ». Si prese nota del fatto e si trovò che era vero.

Quando il cuore è purgato dai peccati e dai cattivi pensieri, la luce della certezza lo colpisce e lo rende uno specchio splendente a cui il diavolo non può avvicinarsi senza essere osservato. Di qui il detto di uno gnostico: « Se io disobbedisco al « mio cuore, disobbedisco a Dio ». Ad un uomo così illuminato disse il Profeta: « Consulta il tuo

« cuore, e udirai l'ordine secreto di Dio procla-« mato dalla conoscenza interiore del cuore, che è « fede reale e divina » — qualche cosa di molto meglio che non l'erudizione dei teologi.

Non voglio anticipare qui la questione, che sarà discussa nel capitolo seguente, circa i limiti entro cui le pretese di una coscienza infallibile sono riconciliabili con la religione esterna e con la morale. Anche il Profeta pregava che Dio volesse dargli la luce all'occhio e all'orecchio, e, dopo aver menzionato le varie membra del suo corpo, concludeva: « e fammi luce tutto intero » (1).

Illuminato da uno splendore gradatamente crescente, il mistico si eleva alla contemplazione dei divini attributi, ed infine, quando la sua coscienza personale si è interamente dissolta, egli viene transustanziato (*tajawhara*) nello splendore della essenza divina. Questa è la « tappa o stazione » del ben fare (*ihsān*) — poichè « Dio è con coloro che fanno il bene » (*Cor. 29*; 69), e l'autorità del Profeta conferma il detto « il ben fare consiste nell'adorare Iddio come se lo si vedesse ».

Non voglio perder tempo nè abusare della pazienza dei lettori col tentar di classificare e descrivere questi varî gradi di illuminazione, che possono

---

(1) Ricordi il lettore che la maggioranza — se non la totalità — delle tradizioni mistiche assegnate a Maometto fu creata ed ascritta a lui dai Sufi, che si rappresentano come i veri interpreti del suo insegnamento esoterico.

essere simbolicamente descritti ma non spiegati in linguaggio scientifico. Preferisco piuttosto lasciare che i mistici parlino direttamente. Pure ammettendo che il loro insegnamento è spesso difficile da intendere, esso esprime più verità di quanto non ci sia mai dato sperare di ottenere con l'analisi e la dissezione.

Ecco due passaggi tratti dal più antico trattato persiano sul Sufismo. il *Kashf al-Mahjūb* di Hujwīrī:

« Si racconta che Sarī al-Saqatī abbia detto: « Mio Dio, qualunque punizione tu possa infliggermi, « non punirmi con l'umiliazione di nasconderti a me, « perchè, se tu non ti celi, il mio tormento e l'af- « flizione saranno alleggeriti dalla concentrazione e « dalla contemplazione di te; ma, se tu ti nascondi, « anche la tua generosità mi sarà mortale. Non v'è « punizione all'inferno più penosa e dura da sop- « portare che il sentirsi separati da te.

« Se Dio fosse rivelato agli abitatori dell'inferno, « i peccatori credenti non penserebbero più al pa- « radiso, poichè la vista di Dio li riempirebbe di « tanta gioia ch'essi non sentirebbero più il dolore « corporeo. E in paradiso non v'è gioia più perfetta « del vederti senza veli. Se coloro che vi dimorano « gioissero dei piaceri che vi si godono e di altri « ancora a cento doppi, ma Dio fosse loro nascosto, « il loro cuore si spezzerebbe. Perciò la via di Dio « consiste nel far sì che i cuori di coloro che « l'amano abbiano sempre la visione di lui, affinchè

« il diletto che ne deriva li renda capaci di sop-
« portare ogni tribolazione. Essi dicono nelle loro
« visioni: ' Crediamo che tutti i tormenti siano più
« desiderabili che non l'esser separati da te. Quando
« la tua bellezza è rivelata ai nostri cuori, non ci
« diamo alcun pensiero dell'afflizione '.

« Vi sono in realtà due sorta di contemplazione.
« La prima è il risultato della perfetta fede, la se-
« conda dell'estatico amore, poichè nel rapimento
« d'amore l'uomo giunge a tal grado che tutto il
« suo essere è assorbito nel pensiero dell'amato e
« non vede null'altro. Muhammad ibn Wāsi' di-
« ceva: ' Nulla io vidi senza che vi scorgessi per
« entro Iddio '; s'intende attraverso la fede perfetta.
« Shiblī diceva: ' Io non vidi mai nulla all'infuori
« di Dio ', naturalmente nel rapimento d'amore e
« nel fervore della contemplazione. L'un mistico
« vede un atto col suo occhio mortale e guardando
« ne percepisce con l'occhio spirituale il divino
« Agente; l'altro è rapito dall'amor dell'Agente
« lungi da ogni altra cosa, sì ch'egli vede solo
« l'Agente. L'un metodo è dimostrativo, l'altro esta-
« tico. Nel primo caso una prova manifesta è de-
« rivata dalle evidenze di Dio, nel secondo il veg-
« gente è rapito e trasportato dal desiderio: le
« prove sono un velo per lui, perchè chi sa una
« cosa non si cura d'altro, e chi ama una cosa non
« cerca altro, ma rinuncia a contendere con Dio e
« ad interferire con lui nei suoi decreti e nei suoi
« atti. Quando l'amante distoglie il suo occhio dalle

« cose create, vede inevitabilmente col proprio cuore « il Creatore. Dio ha detto: Dite ai credenti di « chiudere i loro occhi (*Cor. 24*; 30), cioè di chiu- « dere i loro occhi mortali alle concupiscenze e i « loro occhi spirituali alle cose create. Colui ch'è « più sincero nella mortificazione di sè stesso è più « saldamente fondato nella contemplazione. Sahl ibn « 'Abdallah di Tustar affermò: ' Se alcuno chiude « il suo occhio a Dio per un momento solo, non « sarà mai più rettamente guidato per tutta la vita ', « perchè il guardar ad altri che a Dio significa « darsi ad altri che a Dio, e colui ch'è lasciato alla « mercè d'altri all'infuori di Dio è perduto. Perciò « la vita dei contemplativi è il tempo durante il « quale essi godono la contemplazione; il tempo « impiegato nel vedere con gli occhi essi non lo « contano per vita, poichè esso è per loro vera- « mente morte. Così, quando a Bāyazīd fu doman- « dato quanti anni avesse, 'Quattro anni', rispose. « ' Ma come può essere? ', gli fu chiesto; ed egli: « ' Questo mondo mi ha separato da Dio per set- « tant'anni, ma io l'ho veduto negli ultimi quattro « anni: il periodo in cui Dio ci è nascosto non ap- « partiene alla nostra vita ' ».

Tolgo la citazione seguente dal *Mawāqif* di Niffarī, un autore che impareremo meglio a cono- scere in seguito:

« Dio mi disse: ' La più modesta nozione circa « la vicinanza a me insegna che tu debba scor- « gere in ogni cosa gli effetti del contemplare me,

« e che tale visione debba prevalere in te al di « sopra della tua conoscenza ».

Il commentatore spiega:

« Vuol dire che anche la più piccola conoscenza « delle leggi della prossimità al Signore basta a « far sapere che si dovrebbe contemplare conscia- « mente Iddio con una visione più chiara di quella « con cui si percepiscono le cose, sia coi sensi, sia « con l'intelletto, sia altrimenti.

« In ciò si distinguono diversi gradi. Alcuni mi- « stici asseverano di non veder mai alcuna cosa « senza scorgere prima di essa Iddio. Altri dicono « ' senza vedere Iddio dopo di essa ' o ' con essa '; « o asseriscono anche di non veder nulla all'infuori « di Dio. Un certo Sufi dice: ' Io feci il pellegri- « naggio e vidi la Ka'ba (1), ma non il Signore « della Ka'ba '. Questo si riferisce alla percezione « di chi è avvolto nei veli. Aggiunge poi: ' Feci « di nuovo il pellegrinaggio e vidi insieme la Ka'ba « ed il Signore della Ka'ba '. Questo corrisponde « alla contemplazione della sostanza per causa della « quale ogni cosa esiste, egli vide cioè la Ka'ba « sussistere a causa del Signore della Ka'ba. E af- « ferma infine: ' Feci il pellegrinaggio una terza « volta e vidi il Signore della Ka'ba, ma non la « Ka'ba '. È questo lo stato di *waqfat* (rapimento,

(1) La *Ka'ba* o *Kaaba* è il santuario della Mecca, simbolo della dimora di Dio (N. d. Tr.).

« immersione nell'essere). In questo caso l'autore « si riferisce alla contemplazione dell'essere senza « causa ».

Tanto per ciò che concerne la teoria della illuminazione. Ma, come dice Mefistofele, « *grau ist alle Theorie* ». Sebbene alla maggior parte di noi ne sia negata l'esperienza vivente, possiamo però coglierne gli echi possenti e lo splendido ardore negli squarci di poesia che essa ha ispirato. Ecco tradotta una parte di un'ode persiana, dovuta al poeta dervis Bābā Kūhī di Shīrāz, morto nel 1050 d. C.

Nel mercato e nel chiostro — io vidi solo Iddio.
Nella valle e sulla montagna — io vidi solo Iddio.
Lui io scorsi spesso vicino a me nella tribolazione;
Nel favore e nella fortuna — io vidi solo Iddio.
Nella preghiera e nel digiuno, nella lode e nella [contemplazione,
Nella religione del Profeta — Iddio solo io vidi.
Nè anima nè corpo, nè accidente nè sostanza,
Nè qualità nè causa — Iddio solo io vidi.
Aprii i miei occhi e per la luce della Sua faccia [attorno a me
In ogni occhio discoperta — io vidi solo Iddio.
Come cera mi consumai nel Suo fuoco:
Fra le fiamme balenanti — io vidi solo Iddio.
Con gli occhi miei scorsi ben chiaramente me stesso,
Ma quando guardai cogli occhi di Dio — solo [Iddio io vidi.
Trascorsi nel nulla, svanii,
Ma ecco, io divenni l'Onnipresente — e vidi [soltanto Iddio.

Tutto il Sufismo si basa sulla credenza che quando il sè individuale è perduto, si ritrova il Sè universale, cioè, in linguaggio religioso, che l'estasi offre il solo mezzo per il quale l'anima può comunicar direttamente e divenir una con Dio. Ascetismo, purificazione, amore, gnosi, santità — tutte le idee fondamentali del Sufismo — si sviluppano da questo principio cardine.

Fra i termini metaforici comunemente adoperati dai Sufi come equivalenti più o meno ad 'estasi' sono: *fanā* (trascendere), *wajd* (sentire), *samāʿ* (udire), *dhawq* (gustare), *shirb* (bere), *ghaybat* (assenza da sè medesimo), *jadhbat* (attrazione), *sukr* (ebbrezza), e *hāl* (emozione). Sarebbe tedioso e non molto istruttivo, io penso, l'esaminare particolareggiatamente le definizioni di questi termini e di molti altri consimili che si trovano nei testi Sufi. Non ci avviciniamo per nulla ad una più profonda comprensione della natura dell'estasi quando la troviamo descritta come 'un divino mistero che Dio comunica ai veri credenti che lo contemplano con l'occhio della certezza' o come 'una fiamma che si muove sul terreno dell'anima ed è prodotta dal desiderio d'amore'. Tuttavia la teoria maomettana dell'estasi non può essere discussa senza fare riferimento a due delle espressioni tecniche sopra menzionate: *fanā* e *samāʿ*.

Come ho già notato nell'introduzione, il termine *fanā* include differenti stadî, aspetti e significati. Questi possono essere riassunti così:

1° Una trasformazione morale dell'anima per mezzo dell'estinzione di tutte le sue passioni e dei desideri.

2° Una astrazione mentale o un trascendere della mente oltre tutti gli oggetti della percezione, i pensieri, le azioni e i sentimenti, per mezzo della sua concentrazione nel pensiero di Dio. E qui il pensiero di Dio significa la contemplazione degli attributi divini.

3° La cessazione di ogni pensiero cosciente. Il più alto stadio di *fanā* è conseguito quando scompare anche la coscienza di aver raggiunto *fanā*. È questo che i Sufi chiamano « trascendere il trascendere » (*fanā al-fanā*). Il mistico è allora rapito nella contemplazione della essenza divina.

Lo stadio finale di *fanā*, il completo abbandono di sè, forma il preludio a *baqā*, 'continuazione' o 'dimora' in Dio, e sarà trattato più ampiamente nel capitolo VI.

Il primo dei tre stadî indicati rassomiglia strettamente al Nirvâna buddistico.

È un 'superare' le cattive qualità e i cattivi stati di mente che implica un 'conservare' le buone qualità e i buoni stati di mente. È necessariamente un processo estatico, in quanto tutti gli attributi del 'sè' sono cattivi in relazione a Dio. Nessuno può rendersi perfettamente morale, cioè perfettamente scevro di egoismo. Ciò deve esser compiuto da 'un lampo della divina beltà' nel suo cuore.

Mentre il primo stadio concerne il 'sè' morale,

il secondo si riferisce al 'sè' percettivo e intellettuale. Usando la classificazione generalmente adottata dai mistici cristiani, possiamo considerare il primo stadio come la consumazione della vita di purgazione ed il secondo come lo scopo della vita illuminativa. Il terzo ed ultimo stadio costituisce il più alto livello della vita contemplativa.

Spesso, se pure non sempre, *fanā* è accompagnato da perdita di sensibilità.

Sarī al-Saqatī, un famoso Sufi del terzo secolo, asserì che se un uomo in questo stato fosse colpito al viso con una spada, non sentirebbe il colpo. Abu 'l-Khayr al-Aqta' aveva la cancrena ad un piede. I medici dichiararono che questo doveva essere amputato, ma egli non voleva permetterlo. I suoi discepoli consigliarono allora di tagliar il piede mentre egli era inconscio, immerso nella preghiera. I medici seguirono il consiglio e Abu 'l-Khayr al termine delle sue preghiere si trovò amputato.

È difficile vedere come chi sia molto avanzato in *fanā* possa essere capace di attenersi alle prescrizioni religiose — punto al quale i mistici ortodossi dànno grande importanza. Ma qui interviene la dottrina della santità. Dio ha cura di preservare il suo eletto dalla disobbedienza ai suoi comandi. Si racconta che Bāyazīd Shiblī ed altri santi restavano in un continuo stato di rapimento finchè giungeva l'ora della preghiera; allora ritornavano in sè, recitavano le loro preci e si riassorbivano di nuovo nell'estasi.

In teoria la *trance* estatica è involontaria, sebbene alcune condizioni si riconoscano specialmente favorevoli al suo manifestarsi. « Giunge all'uomo attra- « verso la visione della maestà di Dio e la rivela- « zione al suo cuore della onnipotenza divina ». Tale, per esempio, fu il caso di Abū Hamza, il quale, mentre camminava per le strade di Bagdad meditando sulla vicinanza di Dio, cadde improvvisamente in estasi e continuò a camminare, senza vedere nè udire, finchè ricuperando i sensi si trovò nel deserto.

Trances di questo genere si prolungarono talvolta per molte settimane. Si racconta di Sahl ibn 'Abdallah che soleva restare in estasi per venti giorni alla volta, non prendendo alcun cibo; egli rispondeva tuttavia alle domande postegli dai dottori in teologia ed anche d'inverno la sua camicia era molle di sudore.

I Sufi scoprirono però ben presto che l'estasi può essere indotta artificialmente, non solo con la meditazione, con la concentrazione (*dhikr*) ed altri innocenti metodi di auto-ipnosi, ma anche con la musica, il canto e la danza. Questi mezzi sono inclusi nel termine *samā'*, che propriamente significa null'altro che audizione.

Che i mussulmani siano straordinariamente suscettibili alle dolci influenze del suono non può essere messo in dubbio da alcuno che ricordi come, nelle *Notti arabe*, gli eroi e le eroine svengano alla più leggera impressione data da una cantante che

tocchi il suo liuto e gorgheggi poche strofe di versi appassionati. Il romanzo assomiglia alla vita. Quando gli scrittori Sufi discutono dei fenomeni di estasi lo fanno comunemente in un capitolo intitolato « Del *Samā'* ». Con questo titolo Hujvīrī, nel capitolo finale del suo *Kashf al-Mahjūb*, ci dà un eccellente riassunto delle teorie sue proprie e delle altre accettate dai maomettani, insieme con numerosi aneddoti di persone cadute in estasi all'udire un versetto del Corano, o una voce celeste (*hātif*) o versi o musica. Si dice che molti siano morti per l'emozione così suscitata. Posso aggiungere a mo' di spiegazione che, secondo una credenza mistica ben nota, Dio ha ispirato ad ogni creatura di lodarlo nel suo proprio linguaggio, cosicchè tutti i suoni dell'universo formano, per così dire, un vasto inno corale con il quale Egli è glorificato. Per conseguenza coloro a cui egli ha aperto il cuore e che ha dotati della percezione spirituale odono la sua voce per ogni dove, e sono sopraffatti dall'estasi quando ascoltano il canto ritmico del *muezzin* o il grido che lancia nella via il *saqqā* che porta a spalle il suo otre d'acqua, o, anche per avventura, il rumore del vento o il belar di una pecora o il cinguettare di un uccello.

A Pitagora e a Platone va riferita un'altra teoria, a cui i poeti Sufi alludono frequentemente, secondo la quale la musica risveglia nell'anima la memoria di celestiali armonie udite in uno stato di preesistenza, prima che l'anima fosse separata da Dio.

Così canta Jalaluddīn Rūmī:

Il canto delle sfere nelle loro evoluzioni
È ciò che gli uomini cantano col liuto e con la voce.
Poichè noi tutti siamo membra di Adamo,
Queste melodie le abbiamo udite in paradiso.
Benchè la terra e le acque abbian gettato su noi [il loro velo,
Noi conserviamo deboli reminiscenze di quei canti [celesti;
Ma mentre siamo così avvolti dai grossi veli della [terra,
Come può raggiungerci l'armonia delle danzanti [sfere? (1).

La pratica formale del *samāʿ* si diffuse rapidamente fra i Sufi e produsse una acuta divergenza di opinioni, ritenendola alcuni conforme alla legge e degna di lode, mentre altri la consideravano come una abominevole innovazione ed un incitamento al vizio. Hujwīrī adotta una veduta intermedia espressa in un detto di Dhu'l-Nūn l'Egiziano: « La musica « è un'influenza divina che stimola il cuore a cer- « care Iddio: coloro che l'ascoltano spiritualmente « raggiungono Dio, e coloro che l'ascoltano sen- « sualmente cadono nella miscredenza ». Egli dichiara, infatti, che l'audizione non è per sè nè buona nè cattiva e deve esser giudicata dai risultati.

(1) E. H. WHINFIELD, traduzione abbreviata del *Masnavī*, pag. 182.

« Quando un anacoreta entra in una taverna, questa « diventa la sua cella, ma quando un bevitore entra « in una cella, questa diventa la sua taverna ». Chi ha il cuore assorto nella contemplazione di Dio non può esser corrotto dall'udire istrumenti musicali.

Altrettanto dicasi per la danza. « Quando il cuore « palpita e il rapimento s'intensifica e l'agitazione « dell'estasi si manifesta e le forme convenzionali « si dileguano, questo non è danzare nè indulgere « al proprio corpo, ma dissoluzione dell'anima ».

Hujwīrī, tuttavia, pone numerose regole precauzionali per coloro che si avventurano nella via dell'audizione, e confessa che i concerti pubblici dati dai dervisci sono estremamente demoralizzanti. Pensa che i novizi non dovrebbero essere ammessi ad assistervi. In tempi moderni queste scene orgiastiche sono state frequentemente descritte da testimoni oculari. Traduco qui dalle *Vite dei Santi* di Jāmī il racconto di un simile spettacolo che ebbe luogo circa settecento anni fa.

« Un dervis negro, a nome Zangī Bashgirdī, « aveva raggiunto un così alto grado di spiritualità « che, appena una danza mistica incominciava, non « poteva far a meno di prendervi parte. Un giorno, « durante il *samā'*, fu colto dall'estasi, si sollevò « nell'aria e andò a sedersi su di un alto arco che « dominava i danzatori. Discendendo di là, saltò « addosso a Majuddīn di Bagdad, avvinghiandosi « colle gambe al collo dello sceicco, il quale ciò « non di meno continuò a girar attorno nella danza,

« sebbene fosse debole e smilzo mentre il negro « era alto e pesante. Quando la danza finì, Ma- « juddīn disse: « ' non sapevo se sulle spalle avessi « un negro o un passerotto '. Scendendo dalle « spalle dello sceicco, il negro gli morse la guancia « così crudelmente che la cicatrice vi rimase visi- « bile per sempre. Majuddīn spesso soleva dire che « nel giorno del giudizio non avrebbe voluto nulla « vantare all'infuori del segno lasciato dai denti del « negro sulla sua faccia ».

Aspetti grotteschi ed ignobili — per non parlare di deformità ancor più grossolane — devono risultare in ogni fedele descrizione della vita estatica dell'Islam. Non v'è alcun vantaggio a nasconderne l'esistenza o a menomarne l'importanza. Se, come dice Jalāluddīn Rūmī,

« Gli uomini incorrono nell'uso riprovevole di vino [e di droghe
« Per isfuggire per qualche tempo all'auto-coscienza,
« Poichè tutti sanno che questa vita è un'insidia
« E la memoria volizionale e il pensiero un inferno »,

dobbiamo però riconoscere che anche i trasporti dell'ebbrezza psichica non sono sempre sublimi, e che la natura umana ha mezzo di vendicarsi su coloro che vorrebbero liberarsene.

CAPITOLO III.

La gnosi.

I Sufi distinguono tre organi di comunicazione spirituale: il cuore (*qalb*), che conosce Iddio; lo spirito (*rūh*), che lo ama; e il più intimo fondamento dell'anima (*sirr*), che lo contempla. Ci condurrebbe troppo lontani l'imbarcarci in una discussione su questi tre termini e sulla loro relazione reciproca. Poche parole sul primo di essi basteranno. Il *qalb*, sebbene connesso in qualche modo misterioso col cuore fisico, non è formato di carne e di sangue. Diversamente dal significato corrente da noi, la sua natura è piuttosto intellettuale che emozionale, ma, mentre l'intelletto non può conseguire la vera conoscenza di Dio, il *qalb* è capace di conoscere l'essenza di tutte le cose, e, quando è illuminato dalla fede e dalla conoscenza, riflette l'intero contenuto della mente divina. Di qui il detto del Profeta: « Il cielo e la terra non mi conten-

« gono, ma mi contiene il cuore del mio fedele « servitore ». Questa rivelazione però è un'esperienza relativamente rara. Normalmente il cuore è 'velato', annerito dal peccato, offuscato dalle impressioni e dalle immagini sensuali, tratto in qua e in là fra la ragione e la passione, campo di battaglia nel quale le armate di Dio e del diavolo si contendono la vittoria. Per una parte il cuore riceve la immediata conoscenza di Dio, per l'altra lascia entrare le illusioni dei sensi. « Ecco un mondo di « qua e un mondo di là », dice Jalāluddīn Rūmī, « io son seduto sulla soglia ». Perciò l'uomo è in potenza inferiore ai bruti e superiore agli angeli.

« L'angelo e il bruto compongono lo stupendo
[fermento dell'uomo;
« Inclinando ai bruti meno di loro si sviluppa,
« Ma più degli angeli se a questi si volge ».

Inferiore ai bruti perchè questi mancano della conoscenza che loro consentirebbe di elevarsi; superiore agli angeli perchè questi non sono soggetti alle passioni e così non posson cadere.

Come può l'uomo conoscere Iddio? Non coi sensi, perchè Dio è immateriale, nè coll'intelletto, perchè non può essere pensato. La logica non va mai oltre il finito; la filosofia vede doppio; lo studio sui libri fomenta la presunzione ed oscura l'idea della verità con nubi di vuote parole. Jalāluddīn Rūmī, volgendosi ai teologi scolastici, domanda con disprezzo:

« Conoscete voi un nome senza una cosa che vi [corrisponda?
« Avete voi mai raccolto una rosa da R, O, S, A?
« Voi pronunciate il Suo nome; andate, e cercate [la realtà che così si noma!
« Cercate la luna nel cielo, e non nel pozzo!
« Se desiderate sollevarvi al di sopra di meri nomi [e di lettere,
« Liberatevene d'un colpo.
« Rendetevi puri da tutti gli attributi del sè,
« Sì che veder possiate la vostra chiara essenza,
« Svegliar nel vostro cuore la conoscenza del Profeta,
« Senza libri, senza tutori e senza precettori.

Questa conoscenza viene coll'illuminazione, la rivelazione, l'ispirazione.

« Guardate nel vostro proprio cuore », dice il Sufi, « perchè il regno di Dio è entro di voi ». Colui che veramente conosce sè stesso conosce Iddio, perchè il cuore è uno specchio in cui ogni qualità divina si riflette. Ma, come uno specchio d'acciaio se si copre di ruggine perde il suo potere di riflessione; così il senso spirituale interiore, che i Sufi chiamano l'occhio del cuore, è cieco alla gloria celeste finchè l'oscura ostruzione del sè fenomenico, con tutte le sue contaminazioni sensuali, non sia stata completamente eliminata. La chiarificazione, se si vuol compiuta efficacemente, deve essere opera di Dio, sebbene richiegga una certa cooperazione interiore da parte dell'uomo. « Chiunque si sforzerà « per amor nostro, sarà guidato da Noi sulla nostra « via » (*Cor. 29*, 69).

L'azione è falsa e vana se si pensa che proceda da sè stessi, ma il mistico illuminato considera Iddio come il reale attore di ogni atto, e perciò non si fa alcun credito delle proprie opere buone nè desidera di esser ricompensato per esse.

Mentre la conoscenza ordinaria è indicata col termine *'ilm*, la conoscenza mistica particolare dei Sufi è chiamata *ma'rifat* o *'irfān*. Come ho già detto, *ma'rifat* è fondamentalmente diversa da *'ilm*, e bisogna tradurla con una parola differente. Non occorre cercar molto lontano per trovare un termine equivalente adatto. La *ma'rifat* dei Sufi è la « gnosi » della teosofia ellenistica, vale a dire la diretta conoscenza di Dio basata sulla rivelazione e sulla visione apocalittica. Non è il risultato di alcun processo mentale, ma dipende interamente dalla volontà e dal favore di Dio che la concede come un proprio dono a coloro che egli ha creati con la capacità di riceverlo. È una luce di grazia divina che balena nel cuore e sopraffà ogni altra facoltà umana coi suoi raggi abbaglianti. « È muto colui che conosce Iddio ».

Il rapporto fra la gnosi e la religione positiva è discusso in un trattato assai notevole sul misticismo speculativo scritto da Niffarī, uno sconosciuto dervis errante che morì in Egitto nella seconda metà del decimo secolo. Il suo lavoro, che consiste in una serie di rivelazioni in cui Dio si rivolge allo scrittore e lo istruisce sulla teoria della gnosi, è redatto in un linguaggio astruso e sarebbe ben poco intel-

ligibile senza il commentario che lo accompagna. Ma il suo valore come esposizione originale del Sufismo avanzato appare abbastanza chiaro dai brani che riporto in questo capitolo.

Coloro che cercano Iddio, dice Niffarī, sono di tre sorta: *primo*, coloro a cui Dio si fa conoscere per via della sua generosità, — il che vuol dire ch'essi l'adorano nella speranza di guadagnarsi il paradiso o qualche ricompensa spirituale, come sogni e miracoli —; *secondo*, i filosofi e i teologi scolastici, a cui Dio si fa conoscere per mezzo della sua gloria, — ciò che significa ch'essi non possono mai trovare il Dio glorioso che cercano, e perciò asseriscono che la sua essenza è inconoscibile, e affermano: « Sappiamo che non lo conosciamo, e questo è il nostro sapere » —; *terzo*, gli gnostici a cui Dio si fa conoscere per mezzo dell'estasi, — il che vale a dire ch'essi sono posseduti e dominati da un rapimento il quale li priva della coscienza dell'esistenza individuale.

Niffarī prescrive allo gnostico di compiere solo quegli atti di culto che sono in accordo con la sua visione di Dio, sebbene nel far questo egli debba necessariamente disobbedire alle leggi religiose fatte per il volgo. Il suo sentimento interno deve decidere in qual misura le forme esterne della religione sono buone per lui.

« Dio mi disse: chiamami e parla così: ' O Si-
« gnore, come potrò tenermi stretto a te, sì che
» quando il mio giorno (del giudizio) verrà tu non

« abbia a punirmi o a volgere il tuo viso da me? '
« Allora io ti risponderò: ' Tienti stretto nella teoria
« e nella pratica esteriore alla Sunna (la regola del
« Profeta), e nel tuo sentimento interiore stringiti
« alla gnosi che io ti ho data; e sappi che quando
« io mi faccio conoscere a te, non voglio accettar
« da te ciò che appartiene alla Sunna, ma ciò che
« la mia gnosi ti porta, perchè tu sei uno di quelli
« a cui io parlo; tu mi odi e sai di udirmi, e tu
« vedi che io sono la sorgente di tutte le cose ' ».

Il commentatore osserva che la Sunna, proponendosi scopi generali, non fa distinzione fra gli individui, siano essi cercatori del paradiso o cercatori di Dio, ma che in realtà contiene esattamente ciò che ognuno richiede. La parte più specialmente appropriata a ciascun caso si discerne sia per mezzo della gnosi, che Dio comunica al cuore, sia per mezzo della indicazione impartita da un direttore spirituale.

« Ed Egli mi disse: ' La mia rivelazione exo-
« terica non sostiene la mia rivelazione esoterica ' ».
Il che significa che lo gnostico non deve sgomentarsi se la sua intima esperienza entra in conflitto con la legge religiosa. Il conflitto è solo apparente. La religione si rivolge al comune gregge degli uomini che sono velati dalla loro mente, dalla logica, dalla tradizione, e via dicendo; mentre la gnosi appartiene agli eletti i cui corpi e spiriti sono immersi nella eterna luce. La religione vede le cose sotto l'aspetto della pluralità, mentre la gnosi con-

sidera l'unità che tutto abbraccia. Perciò uno stesso atto buono in religione è cattivo nella gnosi, verità questa che è brevemente espressa così: « Le buone « azioni dei pii sono le cattive azioni dei favoriti « di Dio ».

Sebbene le opere di devozione non siano incompatibili con la gnosi, pure nessuno che le connetta anche in minimo grado con sè stesso può dirsi uno gnostico. È questo il tema della seguente allegoria. Niffarī scrive di rado così lucidamente come in questo brano; immagino tuttavia che pochi dei miei lettori troveranno affatto superflue le spiegazioni aggiunte fra parentesi quadre.

La rivelazione del mare.

« Dio mi comandò di contemplare il mare, ed « io vidi i bastimenti andare a fondo e le tavole « galleggiare: poi sommergersi anche le tavole ».

[Il mare denota le esperienze spirituali attraverso le quali il mistico passa nel suo viaggio verso Dio. Il punto in contestazione è questo: se egli debba preferire la legge religiosa o l'amore disinteressato. Qui lo si ammonisce di non riposare sulle proprie buone opere, le quali non sono nulla di meglio che bastimenti in naufragio che non lo porteranno mai salvo in porto. No; se egli vuol raggiungere Iddio, deve appoggiarsi a Dio solo. Se non si affida completamente a Dio, ma fa anche minima fidanza in qualche altra cosa, egli è ancora attaccato a una

tavola. Sebbene la sua fiducia in Dio sia più grande di prima, pure non è ancora completa].

« Ed egli mi disse: 'Coloro che viaggiano non « sono salvati' ».

[Il viaggiatore usa il bastimento come un mezzo per attraversare il mare: perciò egli confida non nella causa prima, ma in cause secondarie].

« Ed egli mi disse: 'Coloro che invece di viag- « giare a bordo si gettano nel mare corrono un « rischio' ».

[L'abbandono di tutte le cause secondarie è simile al tuffarsi nel mare. Il mistico che corre quest'avventura è in pericolo per due ragioni: egli può considerare sè stesso, e non Dio, come colui che inizia e compie l'azione dell'abbandono — ed uno che rinunzia ad una cosa per causa di « sè stesso » è in condizioni peggiori che se non vi avesse rinunziato, — oppure egli può abbandonare le cause secondarie (buone opere, speranza del paradiso, ecc.) non per amor di Dio, ma per pura indifferenza e mancanza di sentimento spirituale].

« Ed Egli mi disse: 'Coloro che viaggiano e « non affrontano alcun rischio periranno' ».

[Malgrado i pericoli indicati il mistico deve fare di Dio il suo solo oggetto o fallire].

« Ed egli mi disse: 'Nel correre un rischio v'è « una parte della salvezza' ».

[Solo una parte della salvezza, perchè il perfetto disinteresse non è ancora stato raggiunto. La salvezza completa consiste nella disparizione di tutte

le cause secondarie, di tutti i fenomeni, attraverso il rapimento che risulta dalla visione di Dio. Ma questa è gnosi e la presente rivelazione è rivolta a mistici di minor grado. Lo gnostico non corre alcun rischio, perchè non ha nulla da perdere].

« E l'onda venne e sollevò quelli che v'eran sotto « e si rovesciò superando la riva. »

[Coloro che si trovano al di sotto dell'onda sono quelli che viaggiano nei bastimenti e per conseguenza vanno soggetti a naufragio. La loro fiducia in cause secondarie li getta a riva, cioè li riporta indietro al mondo dei fenomeni che li vela dalla visione di Dio].

« Ed Egli mi disse: 'La superficie del mare è « un miraggio che non può esser raggiunto'. »

[Chiunque si appoggia sui riti esterni del culto per esserne condotto a Dio segue una illusione].

« E il suo fondo è una oscurità impenetrabile. »

[Respingere la religione positiva, in blocco, è come vagare in un labirinto senza uscita].

« E fra i due vi sono dei pesci da temersi. »

[Allude alla via di mezzo fra il puro exoterismo e il puro esoterismo. I « pesci » sono i suoi pericoli ed ostacoli].

« Non viaggiar sul mare per timore ch'io non « faccia che tu resti velato dal veicolo. »

[Il « veicolo » significa il « bastimento », cioè la fiducia in qualche cosa diversa da Dio].

« E non gettarti nel mare, per timore ch'io non « faccia che tu resti velato dall'esser tu che ti getti. »

[Chiunque considera qualche atto come suo e lo attribuisce a sè stesso è lontano da Dio].

« Ed Egli mi disse: ' Nel mare vi sono confini: « quale di essi ti sosterrà? ' »

[I « confini » sono i vari gradi dell'esperienza spirituale. Il mistico non dovrebbe affidarsi ad alcuno di essi, perchè sono tutti imperfetti].

« Ed Egli mi disse: ' Se tu ti getti nel mare e « vi affondi, cadrai preda di uno dei suoi ani- « mali '. »

[Se il mistico fa assegnamento su cause secondarie o le abbandona per atto suo proprio, si svia].

« Ed Egli mi disse: ' Io t'inganno se ti dirigo « verso qualche cosa all'infuori di me '. »

[Se la voce interna del mistico lo spinge a volgersi a qualche cosa all'infuori di Dio, lo inganna].

« Ed Egli mi disse: ' Se tu perisci per altra « causa all'infuori di me, apparterrai a ciò per cui « tu sei perito '. »

« Ed Egli mi disse: ' Questo mondo appartiene « a colui che io ne ho distolto, ed a quegli da cui « ho allontanato il mondo: e l'altro mondo appar- « tiene a colui verso il quale io l'ho condotto e che « io ho portato verso di me'. »

[Vuol dire che la gioia eterna è il retaggio di coloro che hanno allontanato il cuore da questo mondo e che non hanno possessioni mondane. Essi veramente gioiscono di questo mondo, perchè esso non può separarli da Dio. Similmente i veri possessori dell'altro mondo sono coloro che non lo cer-

cano, in quanto esso non è il reale oggetto del loro desiderio, ma contemplano Dio solo].

*
* *

Lo gnostico scorge l'elemento reale della religione positiva, ma la sua gnosi non è derivata dalla religione o da alcuna sorta di conoscenza umana: s'interessa particolarmente agli attributi divini, e Dio stesso rivela la conoscenza di questi ai suoi santi che lo contemplano. Dhu 'l-Nūn Egiziano, che per le sue speculazioni mistiche è considerato come il padre della teosofia mussulmana, disse che gli gnostici non sono sè stessi e non sussistono per causa propria, ma solo sussistono in causa di Dio.

« Essi muovono in quanto Dio li fa muovere, e « le loro parole sono le parole di Dio che parla « con la lingua loro, e la loro vista è la vista di « Dio, che è entrato nei loro occhi. »

Lo gnostico contempla gli attributi di Dio, non la sua essenza, poichè anche nella gnosi rimane una piccola traccia di dualismo: questo scompare solo in *fanā al-fanā*, il totale risolvimento nella Divinità indifferenziata. L'attributo fondamentale di Dio è l'unità, e la divina verità è il primo ed ultimo principio della gnosi (1).

(1) Secondo alcuni mistici la gnosi dell'unità costituisce uno stadio più alto che è chiamato « la Verità » (*haqīquat*). Vedi a pag. 28.

Tanto il Maomettano quanto il Sufi dichiarano che Dio è uno, ma tale affermazione ha un significato differente nei due casi. Il Maomettano vuol dire che Dio è unico nella sua essenza, nelle qualità e negli atti, che è assolutamente dissimile da tutti gli altri esseri. Il Sufi vuol significare che Dio è l'unico essere reale che sta dietro tutti i fenomeni. Questo principio, come vedremo, è portato alle sue estreme conseguenze. Se nulla esiste all'infuori di Dio, allora l'intero universo, l'uomo incluso, è essenzialmente uno con Dio, sia che venga considerato come un'emanazione che proceda da lui senza sminuirne l'unità, come i raggi emanano dal sole, sia che lo si concepisca come uno specchio in cui gli attributi divini si riflettono. Se non che un Dio che è tutto in ogni cosa non può avere alcuna ragione per rivelarsi così: perchè dovrebbe l'Uno trasformarsi nei Molti? I Sufi rispondono — un filosofo direbbe che essi sfuggono la difficoltà — citando la famosa tradizione: « Io ero un tesoro « nascosto e desiderai di esser conosciuto; perciò « creai la creazione allo scopo di poter essere co- « nosciuto. » In altre parole, Dio è l'eterna bellezza, ed è nella natura della bellezza il desiderar l'amore. I poeti mistici hanno descritto la manifestazione dell'Uno con una profusione di splendide immagini. Jāmī, per esempio, canta:

« Da tutta l'eternità l'Amato aveva svelato la sua bellezza nella solitudine dell'invisibile;

« Egli aveva tenuto lo specchio innanzi alla sua faccia, ed a sè stesso dischiusa la sua vaghezza.

« Egli era insieme spettatore e spettacolo, nessun occhio all'infuori del suo aveva guardato l'Universo.

« Tutto era Uno, non v'era dualità, nessuna pretesa di 'mio' o di 'tuo'.

« Il vasto orbe del cielo, con le sue miriadi assorbite ed emanate, era concentrato in un punto solo.

« La creazione si cullava nel sonno della non esistenza, come un bambino prima di trarre il respiro.

« L'occhio dell'Amato, vedendo ciò che non era, riguardava la non esistenza come esistente.

« Sebbene Egli contemplasse i suoi attributi e le sue qualità come un tutto perfetto nella sua propria essenza,

« Pure desiderò ch'essi gli fossero dispiegati in un altro specchio,

« E che per conseguenza ciascuno dei suoi eterni attributi avesse a rendersi manifesto in una forma diversa.

« Perciò egli creò i campi verdeggianti del tempo e dello spazio ed il giardino del mondo, datore di vita,

« Affinchè ogni ramo ed ogni foglia ed ogni frutto potesse mostrare le sue varie perfezioni.

« Il cipresso diede un'idea della sua aggraziata figura, la rosa portò una nota del suo bel viso.

« Ovunque spuntò la beltà, l'amore le apparve vicino; ovunque la bellezza brillò su una rosea guancia, l'amore accese la sua torcia a quella fiamma.

« Ovunque dimorò la bellezza in brune trecce, venne l'amore e trovò un cuore impigliato nei loro nodi.

« Bellezza ed amore sono come corpo ed anima; la bellezza è la miniera e l'amore la pietra preziosa.

« Essi son sempre stati insieme fin dal principio; non hanno mai viaggiato se non in compagnia l'una dell'altro. »

In un'altra opera Jāmī espone più filosoficamente il rapporto che passa fra Dio e il mondo, così:

« L'unica Sostanza, considerata come assoluta e « priva d'ogni fenomeno, limitazione e molteplicità, « è il Reale (*al-Haqq*). D'altra parte Dio, consi- « derato nel suo aspetto di molteplicità e di plu- « ralità, nel quale si manifesta quando si riveste di « fenomeni, è l'intero universo creato. Perciò l'uni- « verso è l'espressione esterna visibile del reale, « ed il reale è l'intima invisibile realtà dell'universo. « L'universo, prima che si evolvesse alla vista esterna, « era identico al reale, e il reale, dopo questa evo- « luzione, è identico con l'universo ».

I fenomeni, come tali, appartengono al non essere, e derivano solo una esistenza contingente dalle qualità dell'Essere assoluto da cui sono irradiati. Il mondo sensibile rassomiglia al cerchio di fuoco tracciato da una sola scintilla che gira attorno rapidamente.

L'uomo è la corona e la causa finale dell'universo. Sebbene ultimo nell'ordine della creazione, è primo nel processo del pensiero divino, perchè la parte essenziale di lui è la prima intelligenza o ragione universale che emana immediatamente dalla Divinità. Essa corrisponde al Logos — il principio animatore di tutte le cose — ed è identificata con il profeta Maometto.

Un parallelo interessante potrebbe istituirsi qui fra le dottrine cristiane e le sufi. Al fondatore dell'Islam sono applicate le stesse espressioni adoperate da San Giovanni, da San Paolo e da teologi mistici posteriori a proposito di Gesù Cristo.

Così Maometto è chiamato la luce di Dio: si afferma che abbia esistito prima della creazione del mondo; è adorato come la sorgente di ogni vita attuale e possibile; è l'uomo perfetto in cui tutti gli attributi divini sono manifestati; ed una tradizione sufi gli ascrive il detto: « Chi ha veduto me ha veduto Allah ». Tuttavia, nello schema maomettano, la dottrina del Logos occupa un posto subordinato, come è ovvio quando si pensi che ogni dovere dell'uomo è creduto consistere nel realizzare l'unità di Dio. L'elemento più caratteristico del misticismo orientale considerato in opposizione a quello europeo, è la sua profonda consapevolezza di una unità onnipresente, che tutto pervade e in cui si riassorbe ogni vestigio di individualità. Lo scopo del Sufi non è di diventare *simile* a Dio o di partecipare *personalmente* della natura divina, ma di sfuggire alla

prigionia della propria irreale individualità per riunirsi così all'unico Essere infinito.

Secondo Jāmī l'unificazione consiste nel semplificare il cuore — cioè nel purificarlo e liberarlo da ogni attaccamento ad altro che non sia Dio, vuoi in rapporto al desiderio e alla volontà, vuoi anche in riguardo alla conoscenza ed alla gnosi. Il desiderio e la volontà del mistico dovrebbero essere distaccati da tutte le cose che sono desiderate e volute; tutti gli oggetti di conoscenza e di comprensione dovrebbero esser rimossi dalla sua visione intellettuale. I suoi pensieri dovrebbero esser rivolti soltanto a Dio; egli non dovrebbe esser conscio di altro all'infuori di Dio. Finchè egli è prigioniero nei lacci della passione e della concupiscenza, è difficile per lui mantenere il suo rapporto con Dio; ma quando l'influenza sottile dell'attrazione mistica diventa manifesta in lui, scacciando dal suo intimo essere la preoccupazione degli oggetti dei sensi, e quando la cognizione interiore e il gaudio della comunione divina prevale sui piaceri del corpo e le gioie spirituali, allora il còmpito doloroso della mortificazione di sè è terminato e la dolcezza della contemplazione rapisce l'anima sua.

Quando il sincero aspirante percepisce in sè medesimo il principio di questa attrazione, che è diletto nella ricordanza di Dio, applichi tutta intera la sua mente a svilupparla e rinforzarla, si tenga lontano da qualunque cosa con essa incompatibile, e pensi che se anche egli avesse a dedicare una

eternità a coltivare tale comunione, non avrebbe fatto nulla nè assolto il suo dovere.

« L'amore fece vibrare la corda d'amore nel liuto del mio cuore,
« E mi cangiò tutto in amore da capo a piedi.
« Non fu che il tocco d'un attimo; eppure per l'eternità
« Mi resterà il debito della riconoscenza. »

È un assioma dei Sufi che ciò che non si trova nell'uomo questi non può conoscere.

Lo gnostico — uomo per eccellenza — non potrebbe conoscere Iddio e tutti i misteri dell'universo se non li trovasse in sè stesso. Egli è il microcosmo, « copia fatta ad immagine di Dio », « occhio del mondo per cui Iddio vede le sue proprie opere ».

Conoscendo sè stesso com'è realmente, conosce Dio, e conosce sè stesso per mezzo di Dio, che è più vicino ad ogni cosa che non la conoscenza delle cose. La conoscenza di Dio precede la conoscenza di sè stesso e ne è la causa.

La gnosi, dunque, è unificazione, realizzazione del fatto che l'apparenza di « alterità » oltre l'unità è un sogno falso e delusorio. La gnosi abbatte questo spettro che perseguita gli uomini non illuminati durante tutte le loro vite; che si erige, come un muro di profonda oscurità, fra loro e Dio. La gnosi proclama che l' « Io » è una figura verbale e che non si può riferir veramente a sè stessi alcuna volizione, sentimento, pensiero od azione.

Niffarī udì la voce divina che gli diceva:

« Quando tu consideri te stesso come esistente « e non mi riconosci come la causa della tua esi- « stenza, io velo la mia faccia e la tua medesima « appare a te. Perciò considera ciò che ti è ma- « nifestato e quel che ti è nascosto! »

[Se un uomo si considera esistente per causa di Dio, ciò che è divino in lui predomina sull'elemento fenomenico e lo fa scomparire, sì ch'egli nulla vede all'infuori di Dio. Se, al contrario, si considera come avente esistenza indipendente, il suo irreale egoismo è spiegato davanti a lui e la realtà di Dio a lui si nasconde].

« Non badare nè alla mia manifestazione nè a « ciò che è manifestato, altrimenti tu riderai o pian- « gerai; e quando tu ridi e piangi sei tuo, non mio. »

[Colui che riguarda l'atto della divina rivelazione è colpevole di politeismo; poichè la rivelazione implica un soggetto rivelatore ed un oggetto rivelato, e colui che considera l'oggetto rivelato, che è parte dell'universo creato, guarda a qualche cosa di diverso da Dio. Ridere significa gioia per ciò che si è ottenuto, piangere denota dolore per ciò che si è perduto. L'una e l'altra sono azioni egoistiche. Lo gnostico non ride nè piange].

« Se tu non poni dietro di te tutto ciò che ho « manifestato e manifesto, non prospererai; e se non « prosperi non ti concentrerai in me. »

[Prosperità è vera fede in Dio, che richiede astrazione completa dalle cose create].

Logicamente queste dottrine annullano ogni legge morale e religiosa. Nella visione dello gnostico non vi sono divine ricompense nè punizioni, non regole umane di ragione e torto. Per lui la parola scritta di Dio è stata abrogata da una rivelazione intima e diretta.

« Io non dico », esclama Abu'l-Hasan Khurqānī, « che paradiso ed inferno non esistono, ma dico « che essi non sono nulla per me, perchè Dio li « ha creati entrambi, e non v'è posto per alcun og- « getto creato là dove io sono. »

Da questo punto di vista tutte le religioni sono uguali, e l'Islam non è migliore dell'idolatria. Non importa il credo che uno professa o i riti che compie.

« La vera moschea in un puro e santo cuore
« È fondata: ivi tutti gli uomini adorino Iddio;
« Poichè là egli dimora, e non in una moschea di pietra ».

Fra tutta la varietà delle credenze e dei culti lo gnostico vede un solo reale oggetto di adorazione.

« Coloro che adorano Iddio nel sole », dice Ibn al-'Arabī, « veggono il sole, quelli che lo adorano « nelle cose viventi veggono una cosa vivente, « quelli che l'adorano nelle cose senza vita scorgono « una cosa senza vita, e coloro che l'adorano come « un essere unico e senza paragone veggono ciò « che non ha pari. »

« Non attaccatevi », continua, « esclusivamente ad

« alcun credo particolare, così da non credere in « tutto il resto; altrimenti perderete molte cose « buone; anzi, non riuscirete a riconoscere la reale « verità delle cose. Dio, onnipresente e onnipotente, « non è limitato da nessun credo, perchè dice « (*Cor.* 2, 109): 'Ovunque vi rivolgiate, ivi è la « faccia di Allah'. Ognuno loda ciò che crede; il « suo dio è la sua propria creatura, e, nel lodarlo, « egli loda sè stesso. Per conseguenza egli biasima « le credenze degli altri, ciò che non farebbe se « fosse giusto; ma la sua avversione è basata sul- « l'ignoranza. Se egli sapesse il detto di Junayd: « 'L'acqua prende il suo colore dal recipiente che « la contiene', non verrebbe mai a conflitto con le « credenze degli altri, ma percepirebbe Iddio in « ogni forma di fede. »

Hafiz canta, forse più in ispirito di libero pensatore che di mistico:

« L'amore è dove cade la gloria
« del viso tuo — fra mura di conventi
« o in fondo alle taverne arde la stessa
« inestinguibile fiamma.
« Ove l'anacoreta in turbante
« canta di Allah notte e giorno,
« campane di chiesa chiamano a preghiera
« ed ivi è la croce di Cristo. »

Il Sufismo può stringer la mano al libero pensiero — lo ha fatto spesso — ma non mai al settarismo. Questo spiega perchè la grande maggio-

ranza dei Sufi è rimasta, almeno nominalmente, attaccata al corpo cattolico della comunità mussulmana. ʿAbdallah Ansārī dichiarava che di duemila sceicchi Sufi che egli conosceva due soli erano Sciiti (1). Un certo tale, discendente del califfo ʿAlī, e Sciita fanatico, fa questo racconto: « Per « cinque anni mio padre mi mandò giornalmente « da un direttore spirituale. Da lui imparai una « utile lezione: egli mi diceva che non avrei mai « imparato nulla del Sufismo finchè non mi fossi « completamente liberato dell'orgoglio che sentivo « per il mio lignaggio. »

Superficiali osservatori hanno descritto il Babismo (2) come un prodotto del Sufismo, ma il dogmatismo dell'uno si oppone naturalmente al largo eclettismo dell'altro. A misura che il Sufi acquista maggior conoscenza di Dio, i suoi pregiudizi religiosi diminuiscono. Lo sceicco ʿAbd al-Rahīm ibn al-Sabbāgh, che dapprima non amava di vivere

---

(1) Setta mussulmana che considera l'*Iman*, il successore del Profeta, come senza peccato e per natura infallibile, ed ammette per esso la dottrina del ritorno (N. d. Tr.).

(2) Altra setta mussulmana, fondata da Alì Mohammed (1820-1850) detto il *Bab* (porta), derivante dalle dottrine degli sceicchi e fondata sulla credenza che in ogni generazione vi dovesse essere un *uomo perfetto* (Bab) avente funzione di canale di grazie fra l'Iman assente e la sua chiesa. Alì Mohammed si proclamava il Bab, precursore dell'Iman Mahdi: fu arrestato e messo a morte a Tabriz il 9 luglio 1850. Un'esposizione delle dottrine babiste e una dimostrazione della missione del Bab si trova nel *Libro della certezza*, composto da Baha Allah nel 1861-1862 (N. d. Tr.).

nell'Alto Egitto, per la sua numerosa popolazione ebrea e cristiana, giunse a dire in vecchiaia che avrebbe volontieri abbracciato un ebreo o un cristiano così come uno della sua propria fede.

Mentre alle forme innumerevoli di credenza e di rituale può assegnarsi un valore relativo, in quanto il sentimento interiore che le ispira è sempre il medesimo, da un altro punto di vista esse appaiono come veli della verità, barriere che gli unitaristi zelanti devono sforzarsi di abbattere e distruggere.

« Questo mondo e quello formano l'uovo, e l'uccello che vi è dentro
« Sta nell'oscurità con le ali rotte, sprezzato e vilipeso.
« Considera la miscredenza e la fede come il bianco e il tuorlo di quest'uovo,
« E fra loro, a congiungerle e dividerle, una barriera ch'esse non passeranno.
« Quando Egli nutre l'uovo con la Sua grazia sotto le Sue ali,
« Infedeltà e religione scompaiono: l'uccello dell'Unità spiega le sue penne. »

Il grande mistico persiano Abū Sa'īd ibn Abi'l-Khayr, parlando in nome dei dervisci giranti, esprime i loro principî iconoclasti con sorprendente arditezza:

« Finchè ogni moschea sotto il sole non cada in rovine
« La santa opera nostra non sarà terminata;

« E il vero mussulmano non apparirà giammai,
« Finchè fede e infedeltà non saranno una cosa sola. »

Tali aperte dichiarazioni di guerra contro la religione maomettana sono però eccezionali. Malgrado la larghezza e la profondità dell'abisso che separa il Sufismo nel suo pieno sviluppo dall'ortodossia dell'Islam, molti, se non la maggior parte, dei Sufi hanno reso omaggio al Profeta e osservato le forme esterne di devozione che s'impongono a tutti i mussulmani. Essi hanno investito questi riti e cerimonie di un nuovo significato, li hanno allegorizzati pur senza abbandonarli. Prendiamo ad esempio il pellegrinaggio. All'occhio del vero Sufi esso è nullo e vacuo a meno che i successivi atti religiosi che esso implica non siano accompagnati da corrispondenti « movimenti del cuore ».

Un uomo, ch'era appena tornato dal pellegrinaggio, venne da Junayd.

Junayd gli chiese: « Dall'ora in cui vi allontanaste da casa intraprendendo il vostro viaggio, « vi siete voi anche allontanato da tutti i peccati? » « No », fu la risposta. « Allora », disse Junayd, « voi « non avete fatto alcun viaggio. Ad ogni tappa ove « vi fermaste per la notte avete voi superato un « gradino lungo la via di Dio? » « No », fu la risposta. « Allora », disse Junayd, « voi non avete calcato la via, tappa per tappa. Quando vi metteste, « al giusto luogo, la veste del pellegrino, avete voi

« eliminato le qualità della umana natura come la-
« sciaste cadere i vostri panni? » « No. » « Allora
« voi non avete indossato la veste del pellegrino.
« Quando rimaneste in piedi sul monte 'Arafāt, re-
« staste un momento in contemplazione di Dio? »
« No. » « Allora voi non foste ad 'Arafāt. Quando
« andaste a Muzdalifa e compieste il vostro desi-
« derio, rinunciaste a tutti i desideri sensuali? »
« No. » « Allora non siete stato a Muzdalifa. Quando
« camminaste attorno alla Ka'ba (1), contemplaste
« voi l'immateriale bellezza di Dio nella dimora
« della purificazione. » « No. » « Allora voi non
« avete camminato intorno alla Ka'ba. Quando cor-
« reste avanti e indietro fra le colline di Safā e
« di Marwa, raggiungeste voi la purità (*safā*) e la
« virtù (*muruwwat*)? » « No. » « Allora non avete
« corso. Quando veniste a Minā, cessarono tutti i
« vostri desideri (*munā*)? » « No. » « Allora non
« avete ancor visitato Minā. Quando giungeste al
« luogo del sacrifizio e faceste le vostre offerte, sa-
« crificaste voi gli oggetti del desiderio mondano? »
« No. » « Allora non avete sacrificato. Quando get-
« taste le pietruzze, gettaste via insieme qualcuno
« dei pensieri sensuali che vi accompagnavano? »
« No. » « Allora non avete gettato le pietruzze e non
« avete compiuto il pellegrinaggio ».

(1) La *Ka'ba* o *Kaaba* è il santuario della Mecca, simbolo della dimora di Dio: il girare attorno al sacro edifizio è una figura dell'adorazione continua prestata dagli angeli al Signore attorno al suo trono (N. d. Tr.).

Questo aneddoto pone in contrasto la legge religiosa esteriore della teologia con l'interiore verità spirituale del misticismo, e mostra come esse non dovrebbero separarsi mai l'una dall'altra.

« La legge senza la verità », dice Hujwīrī, « è « ostentazione, e la verità senza la legge è ipo- « crisia. La loro mutua relazione può essere para- « gonata a quella del corpo e dello spirito: quando « lo spirito si allontana dal corpo, il corpo vivente « diventa un cadavere, e lo spirito svanisce come « il vento. La professione di fede mussulmana in- « clude l'una e l'altra: le parole ' Non v'è Dio al- « l'infuori di Allah ', sono la verità, e le parole « ' Maometto è l'apostolo di Allah ', sono la legge; « chiunque rinnega la verità è un infedele, e chi « respinge la legge è un eretico. »

Le vie di mezzo, per quanto salutari per proverbio, sono difficili da battere; ed è solo con un vero *tour de force* che si riesce a portare il Corano nell'ordine delle dottrine esoteriche che i Sufi ne derivano. Indubbiamente essi hanno compiuto un gran lavoro a vantaggio dell'Islam. Essi hanno approfondito ed arricchito la vita di milioni di esseri spogliando senza pietà la religione delle sue scorie ed insistendo perchè la sua essenza venga ricercata non in qualche atto formale, ma nel coltivare sentimenti spirituali e nel purificare l'uomo interiore. Fu questo uno sviluppo legittimo e assai fecondo dell'insegnamento del Profeta. Ma il Profeta era uno stretto monoteista, mentre i Sufi, indipenden-

temente da ciò che possono pretendere od immaginare, sono teosofi, panteisti o monisti. Quando essi parlano e scrivono come credenti nei dogmi della religione positiva, usano un linguaggio che non può essere riconciliato con una teoria dell'unità quale è quella che stiamo esaminando. 'Afifuddīn al-Tilimsānī, autore dei commentari su Niffarī di cui ho dato qualche estratto in questo capitolo, dice chiaro e tondo che l'intero Corano è intinto di politeismo, cosa giustissima dal punto di vista monistico, per quanto pochi Sufi abbiano osato essere così espliciti.

I mistici unitari ammettono l'apparenza della contraddizione, ma negano la sua realtà. « La legge « e la verità », essi dicono, « sono la stessa cosa sotto « aspetti differenti. La legge è per voi, la verità « per noi. Volgendoci a voi, noi parliamo secondo « la misura del vostro intendimento, perchè ciò che « è carne per gli gnostici è veleno per i non ini- « ziati, e i più alti misteri dovrebbero esser gelo- « samente guardati da orecchie profane. È solo « l'umana ragione che vede l'unico come due e « pone la legge contro la verità. Superate il mondo « degli opposti e diventate una cosa con Dio, che « non ha opposti. »

Lo gnostico riconosce che la legge è valida e necessaria nella sfera morale. Finchè bene e male permangono, la legge sta al di sopra di ambedue, ordina e vieta, ricompensa e punisce. Egli sa, d'altra parte, che Dio solo in realtà esiste ed opera: da ciò verrebbe a concludere che se il male realmente

esiste, deve esser divino, e se il male si compie, deve esser Dio che lo compie. Ma la conclusione è falsa perchè è falsa l'ipotesi. Il male non ha reale esistenza; è il non essere, cioè la privazione e l'assenza dell'essere, così come l'oscurità è l'assenza della luce. « Una volta », disse Nūrī, « io con-« templai la luce e fissai in essa il mio sguardo sin « ch'io divenni la Luce. » Nessuna meraviglia che tali anime illuminate, supremamente indifferenti al giuoco d'ombre della religione e della moralità in un mondo fantomatico, siano pronte a proclamare con Jalāluddīn:

« L'uomo di Dio è reso saggio dalla verità,
« L'uomo di Dio non si è istruito sui libri.
« L'uomo di Dio è oltre la fede e l'infedeltà,
« Per l'uomo di Dio ragione e torto sono la stessa cosa. »

Non bisogna dimenticare però che questa è una teoria di perfezione e che coloro i quali essa esalta sopra la legge sono santi, guide spirituali e profondi teosofi, che godono lo speciale favore di Dio e presumibilmente non han bisogno d'esser frenati, costretti o puniti. In pratica, naturalmente, essa conduce in molti casi al disprezzo della legge normale e al libertinismo, come avviene per i Bektasci ed altri ordini dei così detti dervisci « senza legge ». Le stesse teorie diedero i medesimi risultati in Europa durante il Medio Evo, e lo storico imparziale non può ignorare le corruzioni di cui è su-

scettibile un misticismo puramente soggettivo; nel nostro caso noi ci occupiamo però della rosa e non dei suoi vermi.

Non tutti i Sufi sono gnostici, e, come ho detto innanzi, coloro che non sono ancora maturi per la gnosi ricevono dai loro maestri gnostici le istruzioni etiche adatte ai loro bisogni. Jalāluddīn Rūmī, nella sua collezione di poemi lirici intitolata « *Il Divano di Shamsi Tabrīz* », dà libero corso ad un entusiasmo panteistico che vede tutte le cose sotto la forma dell'eternità:

« Ho messo da parte la dualità, ho veduto che i due mondi sono uno;
« Uno io cerco, Uno io conosco, Uno io vedo, Uno io chiamo.
« Sono inebriato della coppa d'amore, i due mondi sono scomparsi alla mia vista;
« Null'altro mi resta a fare se non festa e tripudio. »

Ma nel suo *Masnavī* — opera tanto famosa e venerata che fu detta « Il Corano della Persia » — troviamo una più sobria esposizione delle dottrine dei Sufi e una giustificazione delle varie vie seguite da Dio per giungere all'uomo. Quivi, sebbene egli sia un convinto ottimista e consenta con Ghazālī nel ritenere che questo è il migliore di tutti i mondi possibili, non abbandona allegramente il problema del male come qualche cosa di estraneo alla realtà, ma si sforza di dimostrare che il male, o ciò che a noi sembra tale, è parte dell'ordine e dell'ar-

monia divina. Citerò alcuni passaggi di questa dimostrazione lasciando ai lettori di giudicare quanto essa sia persuasiva o, in ogni modo, suggestiva.

I Sufi, ricordiamolo, concepiscono l'universo come un'immagine di Dio proiettata e riflessa. La luce divina, effondendosi in una serie di emanazioni, cade infine sulla oscurità del non-essere, ogni atomo del quale riflette qualche attributo della divinità. Per esempio, i begli attributi dell'amore e della misericordia si riflettono nelle forme del cielo e degli angeli, mentre i terribili attributi dell'ira e della vendetta si riflettono nelle forme dell'inferno e dei diavoli. L'uomo riflette tutti gli attributi: i terribili e i belli insieme; egli è un epitome del cielo e dell'inferno. Omar Khayyām allude a questa teoria quando dice:

« L'inferno è una scintilla del nostro dolore infruttuoso,
« Il cielo un soffio delle nostre ore di gioia, »

distico che Fitz Gerald ha rielaborato nella splendida stanza:

« Heav'n but the Vision of fulfilled Desire,
« And Hell the Shadow from a Soul on fire,
« Cast on the Darkness into which Ourselves
« So late emerged from, shall so soon expire » (1).

(1) Il cielo non è che la visione del desiderio soddisfatto, e l'inferno l'ombra di un'anima in fuoco, gettata sull'oscurità ove sì presto spireremo noi che così tardi ne emergemmo.

Jalāluddīn concepisce dunque Iddio come l'autore del male, ma allo stesso tempo considera questo come intrinsecamente buono in relazione a Dio, poichè è il riflesso di certi attributi divini che in sè stessi sono assolutamente buoni. Il male in quanto realmente tale deriva dal non essere. Il poeta assegna un valore differente a questo termine in rapporto a Dio e in rapporto all'uomo. Rispetto a Dio il non essere è il nulla, poichè Dio è un essere reale, ma nell'uomo il principio del male costituisce metà dell'umana natura. Nell'un caso è una pura negazione, nell'altro è positivamente e attivamente pernicioso.

Non possiamo lagnarci col poeta per la completa rovina della sua logica: vi sono casi in cui un intenso sentimento morale merita la più profonda meditazione.

È evidente che la dottrina dell'unità divina implica la predestinazione. Là dove è Dio e null'altro all'infuori di lui, non vi può essere altro agente che lui, altro atto che il suo. « Quando tu scagliasti, non fosti tu a scagliare, ma scagliò Iddio » (*Cor. 8*, 17). La costrizione è sentita soltanto da coloro che non amano. Conoscere Iddio è amarlo, e lo gnostico può rispondere come quel dervis a cui fu domandato come viveva:

« Vivo come uno per la cui volontà maestosa
« Rotea il mondo, si sollevan le maree e scorrono
i fiumi,

« Si muovono nelle loro orbite le stelle ; e la morte
e la vita
« Pendon dal suo cenno e volano ai confini della
terra,
« Ministri suoi di lutto o di gioia. »

Questa è la verità ; ma a beneficio di coloro che non possono sopportarla, Jalāluddīn rivendica la giustizia di Dio asserendo che gli uomini hanno il potere di scegliere il loro modo d'agire, sebbene la loro libertà sia subordinata alla volontà divina. Di fronte alla domanda : « Perchè Iddio ordinò e creò il male? » egli nota che le cose si conoscono attraverso i loro opposti, e che l'esistenza del male è necessaria per la manifestazione del bene.

« Il non essere e l'errore, ovunque si vedano,
« Sono specchi della bellezza di tutto ciò che è.
« Su chi proverebbe il chirurgo la sua perizia
« Se non sul paziente che giace con la gamba
rotta ?
« Se non vi fosse nel crogiolo del basso rame
« Come potrebbe l'alchimista spiegare l'arte sua ? »

Più ancora, la divina onnipotenza non si sarebbe completamente realizzata se il male fosse rimasto increato.

« Egli è la sorgente del male, come tu dici,
« Eppure il male non lo tocca. L'aver creato il
male
« Denota in Lui la perfezione. Odi la mia

« Parabola. L'artista celeste dipinge
« Forme belle e brutte: in una pittura
« Tu scorgi le più amabili donne d'Egitto
« Guardare amorosamente Giuseppe giovinetto;
« Ed ecco, un'altra scena della stessa mano,
« Ti mostra il fuoco d'inferno e Iblis (1) con la sua ciurma orrenda;
« Capolavori entrambi, creati ad un buon fine,
« Per mostrar la sua perfetta sapienza, e confonder
« Gli scettici che negano la sua maestria.
« S'Ei non sapesse creare il male, gli mancherebbe perizia;
« Perciò egli foggia insieme l'infedele
« E il vero mussulmano, perchè ambedue possano far testimonianza
« A Lui, e adorare un solo Dio onnipossente. »

In risposta all'obbiezione che Dio, il quale crea il male, deve esser male egli stesso, Jalāluddin, proseguendo l'analogia tratta dall'arte pittorica, osserva che la bruttezza nel quadro non è prova alcuna di bruttezza nel pittore.

E ancora, senza il male sarebbe impossibile conquistare la virtù provata, che è la ricompensa del dominio di sè stessi. Il pane deve esser spezzato prima di servir da nutrimento e l'uva non dà il vino finchè non è pigiata. Molti uomini sono condotti alla felicità attraverso le tribolazioni. Quando il male declina il bene trabocca. E infine, molto male è

(1) Il diavolo.

solo apparente. Ciò che sembra all'uno una maledizione può apparire una benedizione ad un altro; anzi, il male stesso si volge in bene per i giusti. Jalāluddīn non vuol ammettere che alcuna cosa sia assolutamente male:

« Gli sciocchi compran false monete perchè esse
son simili alle vere.
« Se nel mondo non avesser corso le monete genuine,
« Come potrebbero i falsari far passare le false?
« La falsità non esisterebbe se non vi fosse la verità
« A renderla plausibile. È l'amore del giusto
« Che adesca gli uomini all'ingiusto. Mescolate il
veleno
« Con zucchero ed essi se ne riempiranno la bocca.
« Oh, non proclamate che tutte le credenze son
vane! Qualche profumo
« Di verità esse l'hanno, altrimenti non ingannerebbero.
« Non dire: 'Assolutamente fantastico!'
« Nessuna fantasia al mondo è tutta falsa.
« Fra la folla dei dervisci si nasconde
« Un vero fachiro. Cercalo bene e lo troverai! »

Questa è certamente una dottrina degna di nota.

Jalāluddīn morì solo pochi anni dopo la nascita di Dante, ma il poeta cristiano si trova molto al di sotto del livello di carità e di tolleranza raggiunto dal suo contemporaneo mussulmano.

Com'è possibile discerner la bontà nelle cose cattive? Per mezzo dell'amore, dice Jalāluddīn, e

della conoscenza che solo l'amore può dare secondo la parola di Dio nella Santa Tradizione: « Il mio « servo si avvicina a me, ed io l'amo; e quando « l'amo io sono il suo orecchio, così ch'egli ode « per mezzo mio, e il suo occhio, così ch'egli vede « per mio mezzo, e la sua lingua, così ch'egli parla « per me, e la sua mano, così ch'egli prende « con me. »

Ci torna comodo trattare dell'amore mistico in un capitolo a parte; il lettore però non deve pensare che un nuovo soggetto si apra dinanzi a lui. Gnosi ed amore sono spiritualmente identici e insegnano la stessa verità in linguaggio diverso.

CAPITOLO IV.

Il divino amore.

Ognuno che conosca, anche parzialmente, la poesia mistica dell'Islam, deve aver notato che l'aspirazione dell'anima verso Dio è espressa, di regola, in termini quasi simili a quelli che potrebbero essere usati da un Anacreonte o da un Herrick orientale. La rassomiglianza, invero, è spesso così stretta che, senza qualche bandolo il quale ci consenta di scoprire l'intenzione del poeta, resteremmo in dubbio su ciò che vuol significare. In taluni casi, forse, l'ambiguità serve ad un fine artistico, come nelle odi di Hafiz, ma anche quando il poeta non tiene di proposito sospesi i suoi lettori fra cielo e terra, è facilissimo scambiare un inno mistico con una canzone bacchica o una serenata. Ibn al-'Arabī, il più grande teosofo arabo, si trovò obbligato a scrivere un commentario di alcune sue poesie allo

scopo di confutare la scandalosa accusa ch'esse servissero a celebrare i vezzi della sua amante. Eccone poche linee:

« Oh, quale beltà — la tenera fanciulla! Il suo splendore illumina come lampada chi cammina nell'oscurità.
« Essa è una perla nascosta in una conchiglia di capelli neri come l'ambra nera,
« Una perla per cui il pensiero si tuffa e resta incessantemente immerso nelle profondità dell'oceano,
« Colui che la guarda pensa ch'ella sia una gazzella delle dune, tant'è la grazia del suo collo e la squisitezza delle sue movenze. »

È stato detto che i Sufi inventarono questo stile figurato come una maschera per nascondere misteri ch'essi volevano tener segreti. Tale desiderio è naturale in loro che alteramente proclamavano di possedere una dottrina esoterica nota a loro soltanto; e inoltre, una esposizione semplice e chiara di ciò ch'essi credevano, avrebbe potuto danneggiare la loro libertà, se non pure la vita loro. Ma, prescindendo anche da simili motivi, i Sufi adottano lo stile simbolico perchè non v'è altro mezzo possibile d'interpretare l'esperienza mistica. La conoscenza dell'infinito rivelata nella visione estatica ha così poco bisogno di un travisamento artificiale, che anzi non può essere comunicata affatto se non attraverso tipi e simboli tratti dal mondo sensibile; i quali,

imperfetti come sono, servono a suggerire e adombrare un significato più profondo di quello che appare alla superficie. «Gli gnostici » dice Ibn al-'Arabī, « non possono comunicare i loro sentimenti agli altri « uomini; possono soltanto indicarli simbolicamente « a coloro che hanno incominciato ad avere la stessa « esperienza. » Il genere di simbolismo preferito da ciascun mistico dipende dal suo temperamento e dal suo carattere. S'egli è un artista religioso, un poeta spirituale, è probabile che le sue idee della realtà si rivestano istintivamente di forme di bellezza e di ardenti immagini di amore umano.

Per lui la rosea guancia dell'amata rappresenta la divina essenza manifestata attraverso i suoi attributi; i bruni riccioli di lei rappresentano l'Uno velato dai molti; e quando dice: « Bevi il vino che ti liberi da te stesso », vuol significare: « Lascia il tuo sè « fenomenico nel rapimento della divina contempla- « zione ». Così si potrebbero riempire d'esempi pagine intiere.

Questo simbolismo erotico e orgiastico non è, naturalmente, esclusivo della poesia mistica dell'Islam, ma in nessun'altra si dispiega con tanta opulenza e perfezione. È stato spesso frainteso dai critici europei, uno dei quali giunge anche ora a descrivere le estasi dei Sufi come « in parte ispi- « rate dal vino e fortemente colorite di sensualità ». Per ciò che concerne l'intero corpo dei Sufi l'accusa è assolutamente falsa. Nessuno studioso intelligente e spregiudicato dei loro scritti può averla

formulata, nè si sa su qual genere di prove essa possa basarsi.

Vi sono pecore nere in ogni gregge, e così fra i Sufi noi troviamo molti ipocriti, dissoluti e beoni che portan discredito ai loro puri fratelli. Ma non è leale il giudicare del Sufismo in genere dagli eccessi di questi impostori come non lo sarebbe il condannare tutto il misticismo cristiano per la ragione che certe sue sette ed individui sono immorali.

« Dio è il coppiere ed il vino;
« Egli sa che sorta d'amore è il mio, »

dice Jalāluddīn. Ibn al-ʿArabī dichiara che nessuna religione è più sublime della religione d'amore e della brama di Dio.

L'amore è l'essenza di tutti i credi: il vero mistico gli dà il benvenuto qualunque aspetto esso assuma.

« Il mio cuore è divenuto capace d'ogni forma: è pastura di gazzelle e convento di monaci cristiani,
« Ed è il tempio per gli idoli, e la Kaʿba pel pellegrino, e le tavole della Tora, ed il libro del Corano.
« Io seguo la religione d'amore, qualunque via prendano i suoi cammelli. Mia religione e mia fede è la vera religione.
« Ne son modelli Bishr, l'amante di Hind e di sua sorella, e Qays e Lubnā, e Mayya e Ghaylān. »

Commentando l'ultimo verso, il poeta scrive:

« L'amore, in quanto tale, è una sola e medesima « realtà per quegli amanti e per me; ma gli og- « getti del nostro amore sono diversi, poichè essi « amavano un fenomeno, mentre io amo il reale. « Essi sono un modello per noi, perchè Dio diede « loro l'angoscia d'amore verso esseri umani allo « scopo di mostrare, per mezzo loro, la falsità di « coloro che pretendono d'amarlo, e tuttavia non sen- « tono nel suo amore tale trasporto e rapimento « come quello che privò della ragione quegl'inna- « morati e li rese inconsci di sè stessi. »

La maggior parte dei Sufi medioevali vissero santamente sognando di Dio, inebriati di lui. Quando tentarono di descrivere i loro sogni, da uomini che erano, usarono il linguaggio degli uomini. E quando furono letterati, scrissero naturalmente nello stile del loro tempo e della loro generazione.

Nella poesia mistica gli Arabi dànno la palma ai Persiani. Chiunque voglia legger nel cuore del Sufismo senza l'ingombro di articoli teologici nè l'oscurità di sottigliezze metafisiche, si volga ad 'Attār, Jalāluddīn Rūmī, e a Jāmī, le opere dei quali sono parzialmente accessibili in inglese ed in altre lingue europee. Tradurre quegli inni meravigliosi è rompere la loro melodia e portare in terra il volo della loro passione, ma nemmeno una traduzione in prosa può nascondere completamente l'amore di verità e la visione di bellezza che li ispirò. Ascoltiamo ancora Jalāluddīn:

« Ei viene, luna quale il cielo non vide mai, nella veglia o nel sogno,
« Coronato di eterna fiamma che nessun diluvio può spegnere.
« Ecco, nel seno del tuo amore, o Signore, nuota l'anima mia,
« E rovinò tutta la casa di creta del mio corpo.
« Allorquando il Donatore dell'uva allietò il mio cuore solitario,
« Il vino infiammò il mio seno e riempì le mie vene.
« Ma quando i miei occhi possedettero tutta l'immagine sua, una voce discese in me:
« 'Ben fatto! O vino sovrano, o coppa incomparabile!' »

L'amore così simboleggiato è l'elemento emozionale della religione, il rapimento del veggente, il coraggio del martire, la fede del santo, la sola base della perfezione morale e della conoscenza spirituale. Praticamente, è rinuncia e sacrificio di sè, abbandono di tutte le possessioni — ricchezza, onore, volontà, vita, ed ogni altra cosa che gli uomini apprezzano — per amor dell'Amato, senza alcun pensiero di ricompensa.

Ho già indicato l'amore, come il principio supremo dell'etica dei Sufi: ecco alcune illustrazioni del concetto:

« L'amore », dice Jalāluddīn, « è il rimedio per « la nostra superbia ed il nostro orgoglio, il medico « di tutte le nostre infermità. Solo colui che ha la « veste stracciata dall'amore perde ogni egoismo. »

Nūrī, Raqqām ed altri Sufi furono accusati di eresia e condannati a morte. « Quando il carnefice « si avvicinò a Raqqām, Nūrī si alzò e si offrì al « posto dell'amico con la maggiore gioia e sotto- « missione. Tutti gli spettatori stupirono. Il carnefice « disse: ' O giovane, la spada non è cosa che la « gente ami tanto d'incontrare; la vostra volta non « è ancor giunta '. Nūrī rispose: ' La mia religione « è fondata sull'altruismo. La vita è la cosa più « preziosa nel mondo: io desidero di sacrificare per « amore del mio fratello i pochi momenti che mi « rimangono '.»

In un'altra occasione Nūrī fu udito pregare così: « O Signore, nella tua eterna conoscenza, potenza « e volontà tu punisci coll'inferno gli uomini che « hai creato; se è tua volontà inesorabile il riem- « pire l'inferno di uomini, tu puoi riempirlo di me « solo, e mandar loro in paradiso. »

In proporzione dell'amore che nutre verso Dio, il Sufi vede Iddio in tutte le sue creature e si fa loro incontro in atti di carità. Le pie opere nulla sono senza l'amore.

« Allieta un cuore attristato: la tua azione d'amore varrà
« Più che mille templi costruiti da te.
« Un uomo libero che la tua bontà abbia ridotto in schiavitù
« Vale molto di più che mille schiavi liberati. »

La *Leggenda dei Santi* mussulmana abbonda di

racconti di pietà dimostrata ad animali diversi (incluso il cane tanto disprezzato), ad uccelli ed anche a insetti. Si racconta che Bāyazīd acquistò ad Hamadhān un po' di seme di cardamonio, e ne mise nel suo gabbano un po' che gli era avanzato. Giunto a Bistām e ricordatosene, tirò fuori il seme e trovò che conteneva delle formiche. Dicendo allora: « Ho portato le povere creature lontano da casa », immediatamente partì e tornò indietro fino ad Hamadhān, per una distanza di molte centinaia di miglia.

Questa carità universale è uno dei frutti del panteismo. La veduta ascetica del mondo che ebbe la prevalenza fra i primi Sufi, e la vivida coscienza di Dio come personalità trascendente anzichè come spirito immanente, fece sì che essi reprimessero infaticabilmente le loro affezioni umane. Ecco un breve racconto dalla vita di Fudayl ibn 'Iyād. Sarebbe commovente se non fosse così edificante.

« Un giorno che teneva in grembo un bambino « di quattro anni, gli diede un bacio paterno. Il « bambino gli domandò: ' Babbo, mi amate? ' ' Sì ', « rispose Fudayl. ' Amate Iddio? ' ' Sì '. ' Quanti « cuori avete? ' ' Uno '. ' E allora ', domandò il bam- « bino, ' come potete amar due persone con un solo « cuore? ' Fudayl si accorse che le parole del bam- « bino erano una ammonizione divina. Nel suo zelo « verso Iddio, cominciò a battersi il capo, si pentì « del suo amore per il bambino, e diede il suo « cuore interamente a Dio. »

Il misticismo Sufi più elevato, com'è quello rappresentato da Jalāluddīn Rūmī, insegna che il mondo fenomenico è un ponte per giungere a quello reale.

« Che sia di questo o dell'altro mondo,
« Il tuo amore ti porterà alfine al di là. »

Jāmī, in un passaggio tradotto dal prof. Browne, dice:

« Non torcere il tuo volto neanche dall' amor terreno,
« Poichè al Reale esso può servire per innalzarti.
« Prima d'aver perfettamente appreso l'A, B, C,
« Come potresti studiar le pagine del tuo Corano?
« Un saggio (così m'han detto) a cui uno studente
« Venne a domandar consiglio sul corso da intraprendere,
« Disse: ' Se i tuoi passi son stranieri ai sentieri d'amore,
« Parti, impara amore e poi ritorna a me.
« Poichè se tu temi di bere il vino dalla coppa della Forma
« Non puoi sorbirne un sorso da quella dell'Ideale.
« Ma guardati però! Non lasciarti ritardare dalla Forma:
« Sforzati piuttosto di attraversare il ponte in tutta fretta.
« Se al termine tu prontamente vuoi portare il bagaglio,
« Lunghesso il ponte non attardare i tuoi passi '. »

Emerson riassume il significato di questi versi là dove dice:

« Contemplando in molte anime i tratti della beltà « divina, e separando in ciascuna di esse ciò ch'è « divino dalle macchie che ha contratte nel mondo, « l'amante ascende alla più alta bellezza, all'amore « e alla conoscenza della divinità, pei gradini su- « perati su questa scala delle anime create. »

« L'amore dell'uomo verso Dio », dice Hujwīrī, « è una qualità che si manifesta nel cuore del pio « credente sotto forma di venerazione e magnifica- « zione, così ch'egli cerca di soddisfare il suo Amato « e diventa impaziente e instancabile nel suo desi- « derio di averne visione, e non può riposare con « alcuno se non con Lui, e si famigliarizza con la « concentrazione in Lui, e abbandona la medita- « zione su qualunque altro argomento. Il riposo non è « più legge per lui, e la quiete si allontana da lui. « È distaccato da tutte le abitudini e compagnie, « rinuncia alla passione sensuale, si volge alla corte « d'amore e si sottomette alla legge d'amore e co- « nosce Iddio per i suoi attributi di perfezione. »

Inevitabilmente un tale uomo deve amare i suoi simili. Qualunque crudeltà essi gli infliggano, egli non percepisce che la mano punitrice di Dio, « le cui amarezze sono vere dolcezze per l'anima ». Bāyazīd diceva che quando Iddio ama un uomo, lo fornisce, come segno del suo amore, di tre qualità: una generosità simile a quella del mare, una simpatia pari a quella del sole e un'umiltà come quella della terra. Nessuna sofferenza può esser troppo grande, nessuna devozione troppo alta, per

la penetrante intuizione e l'ardente fede di un vero amante.

Ibn al-'Arabī sostiene che l'Islam è particolarmente la religione dell'amore, inquantochè il profeta Maometto è chiamato l'amato da Dio (*Habīb*), ma sebbene qualche traccia di questa dottrina appaia nel Corano, il suo principale impulso fu senza dubbio derivato dal Cristianesimo. Mentre la più antica letteratura Sufi, che è scritta in arabo e sfortunatamente è giunta a noi in uno stato frammentario, è ancor dominata dalla insistenza coranica sul timore di Allah, essa porta però cospicui segni della opposta tradizione cristiana. Come nel Cristianesimo, attraverso Dionisio ed altri scrittori della Scuola Neoplatonica, così nell'Islam — probabilmente sotto la stessa influenza — l'amore devozionale e mistico di Dio si sviluppò presto nell'estasi e nell'entusiamo, che trova nelle sensuali immagini dell'amore umano il mezzo più suggestivo per la propria espressione. Il Dr. Inge osserva che i Sufi « sembra ab-
« biano tentato di dare, da veri asiatici, carattere
« sacramentale e simbolico alla soddisfazione delle
« proprie passioni ». Non occorre ch'io rilevi come tale veduta del genuino Sufismo sia insieme superficiale e inesatta.

L'amore, come la gnosi, è nella sua essenza un dono divino, non qualche cosa che possa essere acquistato. « Se tutti gli uomini al mondo deside-
« rassero attrarre l'amore, essi non potrebbero; e
« se essi facessero il massimo sforzo per respin-

« gerlo, non vi riuscirebbero. » Coloro che amano Iddio sono quelli che Dio ama. « Io mi pensava « d'amarlo », dice Bāyazīd, « ma considerando bene « vidi che il suo amore aveva preceduto il mio. » Junayd definì l'amore come la sostituzione delle qualità dell'Amato alle qualità dell'amante. In altre parole, amore significa abbandono del sè individuale; è un rapimento irrefrenabile, una grazia mandata da Dio che deve esser cercata con l'ardente aspirazione e la preghiera.

« Oh Tu, nella cui curva mazza il mio cuore è posto come una palla,
« Esso non deviò d'un capello dal tuo comando, nè disobbedì ;
« Ho lavato ben bene il mio esterno: ho attinto l'acqua e l'ho versata ;
« Il mio interno è il dominio tuo — conservalo tu senza macchia, o Signore ! »

Jalāluddīn insegna con un apologo che l'amore dell'uomo è realmente l'effetto dell'amore di Dio. Una notte un certo devoto pregava ad alta voce, quando Satana gli apparve e disse: « Quanto tempo « griderai tu ancora: Oh Allah? Sta zitto chè non « avrai risposta ». Il devoto chinò la testa in silenzio. Dopo un po' ebbe una visione del profeta Khadir, che gli domandò: « Perchè hai tu cessato d'invo- « care il Signore? » « Perchè non mi è giunta la ri- « sposta 'Eccomi!' », replicò egli. Khadir soggiunse: « Dio m'ha ordinato di venire a te e di dirti « questo :

« Non fui io forse che ti chiamai al servizio divino?
« E non ti feci io forse tutto compreso del mio nome?
« La tua chiamata ' Allah! ' era il mio ' Eccomi! ',
« La tua brama dolorosa era il mio messaggero per te.
« Di tutte le tue lagrime, e suppliche e grida
« Io era la calamita, ed io diedi loro le ali. »

L'amore divino è al di là di ogni descrizione, i suoi segni, però, sono manifesti. Sarī al-Saqatī interrogò Junayd circa la natura dell'amore. « Alcuni dicono », questi rispose, « che è uno stato di concordia, ed altri « che è altruismo, ed altri ancora che è questo o « quello. » Sarī afferrò la pelle del suo avambraccio e la tirò, ma essa non volle staccarsi. Allora disse: « Io giuro per la gloria di Dio, che se io dicessi « che questa pelle s'è raggrinzata sull'osso per amore « di lui, direi la verità ». E con ciò svenne e il suo viso divenne simile alla luna splendente.

L'amore, « l'astrolabio dei misteri celesti », ispira ogni religione degna di questo nome, e porta con sè non la credenza ragionata, ma l'intensa convinzione che sorge dalla intuizione immediata. Questa luce interiore è prova per sè stessa; colui che la vede ha reale conoscenza e nulla può aumentare o diminuire la sua certezza.

Perciò i Sufi non si stancano mai di proclamare la futilità di una fede che si sostenga su prove intellettuali, sull'autorità esterna, o su interessi o riguardi personali di qualunque sorta. La sterile dia-

lettica del teologo; la rettitudine ipocrita del fariseo radicata nelle forme e nelle cerimonie; il culto meno grossolano ma non meno interessato che ha per motivo il desiderio di conquistare eterna felicità nella vita futura; la devozione relativamente pura del mistico che, sebbene ami Iddio, pensa tuttavia a sè come amatore e non ha il cuore completamente liberato di « alterità » — tutti questi sono « veli » da togliere.

Pochi detti di coloro che sanno torneranno più istruttivi di ulteriori spiegazioni.

« O Signore! qualunque parte di questo mondo « tu abbia destinata a me, assegnala ai tuoi nemici, « e qualunque parte dell'altro mondo tu mi abbia « destinata, concedila ai tuoi amici. Tu sei abba- « stanza per me. » (RĀBI'A)

« O Dio! Se io t'adoro per paura dell'inferno, « bruciami nell'inferno; e se t'adoro per speranza « del paradiso, escludimi dal paradiso; ma se t'adoro « per amor tuo soltanto non ritirare da me la tua « eterna beltà! » (RĀBI'A)

« Nonostante che gli amanti di Dio siano sepa- « rati da lui dal loro amore, essi hanno la cosa es- « senziale, perchè, dormano essi o veglino, cercano « e sono cercati, e non sono occupati della loro « propria ricerca ed amore, ma sono rapiti in con- « templazione dell'Amato. È un delitto per l'amante « il considerare il proprio amore, ed un oltraggio « in amore il badare alla propria ricerca mentre si « è faccia a faccia col Ricercato. » (BĀYAZĪD)

« Il suo amore entrò ed allontanò tutto all'infuori « di sè e non lasciò traccia di null'altro, così che « rimase solo così come Egli è solo. » (BĀYAZĪD)

« Il sentirsi uno con Dio per un momento val « più di tutti gli atti d'adorazione degli uomini dal « principio fino alla fine del mondo. » (SHIBLĪ)

« La paura del fuoco, in paragone con la paura « di esser separati dall'Amato, è come una goccia « d'acqua gettata nel più vasto oceano. » (DHU 'L-NŪN)

« Se io non ho la faccia del mio cuore rivolta a Te,
« Penso che la preghiera non possa valer come tale.
« Se io volgo la mia faccia alla Ka'ba, è per amor tuo;
« Altrimenti io sono indifferente alla preghiera e alla Ka'ba. »

(JALĀLUDDĪN RŪMĪ).

L'amore è ancora l'istinto divino dell'anima che la spinge a realizzare la sua natura e il suo destino. L'anima è la primogenita di Dio: prima della creazione dell'universo viveva, si muoveva e aveva la sua essenza in lui, e durante la sua manifestazione terrena è una straniera in esilio, sempre anelante a ritornare alla sua casa.

« Amore è questo: volare verso il cielo;
« Squarciare ad ogni istante cento veli;
« Fin dal primo momento rinunciare alla vita;

« All'ultimo passo proceder senza piedi ;
« Guardare questo mondo come fosse invisibile ;
« Non vedere ciò che appare al sè personale. »

Tutti i romanzi d'amore e le allegorie della poesia Sufi — i racconti di Laylā e Majnūn, Yūsuf (Giuseppe) e Zulaykhā, Salāmān e Absāl, la falena e la candela, l'usignolo e la rosa — sono immagini simboliche dell'appassionata brama dell'anima d'essere riunita con Dio. È impossibile offrire al lettore, in così breve spazio, più d'uno sguardo fuggevole sui tesori che la esuberante fantasia dell'Oriente ha accumulati insieme in ogni stanza di questo palazzo incantato. L'anima è paragonata ad una colomba gemente per aver perduto il compagno; ad una canna strappata dal suo letto e trasformata in flauto la cui musica lamentosa riempie gli occhi di lagrime; ad un falco chiamato dal fischio del falconiere a tornare ad appollaiarsi sul suo pugno; alla neve che si scioglie al sole e che in vapore monta al cielo; ad un cammello forsennato che si lancia velocemente nel deserto di notte ; ad un passero in gabbia, a un pesce fuori d'acqua, ad una pedina che cerca di diventare un re.

Queste immagini implicano Dio concepito come trascendente, mentre l'anima non può raggiungerlo senza prendere ciò che Plotino in una splendida frase chiama: « il volo del solo al solo ». Jalāluddīn dice:

« Il moto d'ogni atomo è verso la sua origine ;

« L'uomo diventa la cosa a cui è inclinato.
« Con l'attrazione dell'affetto e della passione, l'anima e il cuore
« Assumono le qualità dell'Amato, che è l'Anima delle anime. »

L'uomo diventa ciò a cui è attratto: che diventa dunque il Sufi? Eckhart, in uno dei suoi sermoni, cita il detto di Sant'Agostino che l'uomo è ciò che ama, e aggiunge questo commento:

« Se ama una pietra è una pietra; se ama un « uomo è un uomo; se ama Iddio — non oso dire « di più perchè se vi dicessi ch'egli è Dio, voi « potreste lapidarmi. »

I mistici mussulmani godevano maggior libertà di parola dei loro fratelli cristiani che dovevano obbedienza alla Chiesa cattolica medioevale, e se essi andavano troppo oltre, bastava loro addurre l'estasi in causa perchè questa fosse generalmente accettata come scusa sufficiente. Sia ch'essi pongano in evidenza l'aspetto esteriore o quello interiore della unificazione, la trascendenza o l'immanenza di Dio, le loro espressioni sono fiere e senza compromessi. Così Abū Sa'īd:

« Nel mio cuore tu dimori — altrimenti io lo annegherei nel sangue,
« Nel mio occhio tu brilli — altrimenti io lo spegnerei nelle lagrime;
« Solo d'esser uno con Te desidera l'anima mia —
« Altrimenti io la strapperei dal corpo per amore o per forza. »

Jalāluddīn Rūmī proclama che l'amore dell'anima verso Dio è l'amore di Dio per l'anima, e che amando l'anima Dio ama sè stesso, poich'egli trae a sè ciò che nella sua essenza è divino.

« Il nostro rame », dice il poeta, « è stato trasmutato da questa rara alchimia », volendo significare che la bassa lega del sè è stata purificata e spiritualizzata. In un'altra ode canta:

« Oh anima mia, io ti indagai da un capo all'altro;
in te non vidi nulla salvo l'Amato;
« Non chiamarmi infedele, oh anima mia, se io dico
che tu stessa sei Lui. »

E ancor più chiaramente:

« Voi che di Dio, di Dio andate in cerca,
« Non v'è d'uopo cercare, perchè Dio è voi,
è voi!
« Perchè cercate cosa che giammai mancò?
« Nessuno v'è fuor di voi, ma voi siete — dove,
oh, dove? »

Dov'è l'amante quando l'Amato si è mostrato? Dappertutto e in nessun luogo: la sua individualità lo ha lasciato. Nella stanza nuziale dell'unità Dio celebra il mistico matrimonio dell'anima.

CAPITOLO V.

Santi e miracoli.

Supponiamo per un momento che un comune mussulmano sappia leggere l'inglese e poniamo nelle sue mani uno dei volumi ammirevoli pubblicati dalla Società per le Ricerche psichiche di Londra. Allo scopo di intonarci coi suoi sentimenti in tale circostanza, ci basta immaginare quali sarebbero i nostri se un amico scienziato ci invitasse a studiare un trattato che esponga le prove a favore della telegrafia e che registri degli esempi ben controllati di comunicazioni telegrafiche.

Il mussulmano vedrebbe probabilmente nel telegrafo qualche sorta di spirito — un *afreet* o un *ginni*. La telepatia ed altri simili fenomeni occulti egli li accetterebbe senz'altro come fatti evidenti di per sè stessi. Non gli verrebbe mai in mente di farne oggetto d'indagine. V'è qualche cosa nella costituzione della sua mente che la rende impervia all'idea che il soprannaturale possa esser soggetto a

leggi. Egli crede, perchè non può farne a meno, nella realtà di un mondo invisibile, che sta attorno a noi, non soltanto nella nostra infanzia, ma sempre e dappertutto; mondo dal quale noi non siamo affatto esclusi, accessibile ed in qualche misura rivelato a tutti, benchè il libero ed aperto rapporto con esso sia un privilegio goduto da pochi. Molti sono chiamati, ma pochi eletti.

« Gli spiriti ogni notte dai legami del corpo
« Tu liberi, e le tavolette pulisci (1).
« Gli spiriti son liberati ogni notte da questa gabbia,
« Indipendenti, nè dominati nè dominatori.
« Di notte i prigionieri dimentican la prigione,
« Di notte i re dimenticano la loro potenza:
« Nessun dolore, nè preoccupazione di perdita o guadagno,
« Nessun pensiero per questa o quella persona.
« Questo è lo stato dello gnostico, anche quando è sveglio;
« Dio ha detto: ' Tu li stimeresti svegli mentre essi dormono ' (2).
« Egli dorme, notte e giorno, per gli affari del mondo,
« Come una penna nella mano dominatrice del Signore. »

I Sufi si sono sempre dichiarati e creduti gli eletti del Signore. Il Corano fa allusione in molti

(1) Cancellando tutte le impressioni sensorie che formano un velo fra l'anima e il mondo della realtà.
(2) Cor. *18*. 17.

luoghi ai suoi eletti. Secondo l'autore del *Kitāb al-Luma'*, questo titolo appartiene in primo luogo ai profeti, eletti in virtù della loro innocenza, ispirazione e missione apostolica; ed in secondo luogo a certi mussulmani eletti in virtù della loro sincera devozione e mortificazione e del loro fermo attaccamento alle realtà eterne: i Santi, in una parola. Mentre i Sufi sono gli eletti della comunità mussulmana, i santi sono gli eletti fra i Sufi.

Il santo maomettano è comunemente noto come un *walī* (plurale *awliyā*). Questa parola è usata in varî sensi derivati dal suo significato radicale di « vicinanza »; per esempio: parente prossimo, patrono, protettore, amico. È applicata nel Corano a Dio come protettore dei fedeli, agli angeli e agli idoli che si suppone proteggano i loro adoratori, ed agli uomini che si considerano sotto speciale protezione divina. Maometto rimprovera gli ebrei perchè professano di esser protetti da Dio (*awliyā lillāh*). Non ostante le sue associazioni un po' ambigue, il termine fu adottato dai Sufi e divenne l'ordinaria denominazione delle persone che per la loro santità si avvicinano a Dio e che ricevono da Lui, come pegno del suo speciale favore, doni miracolosi (*karāmāt*, *χαρίσματα*); essi sono i suoi amici, su cui « nessuna paura scenderà mai, e non s'affliggeranno » (1); ogni ingiuria fatta loro è un atto di ostilità contro di Lui.

(1) Cor. *10*. 63.

L'ispirazione dei santi islamitici, per quanto verbalmente distinta da quella dei profeti ed inferiore di grado, è dello stesso genere. In conseguenza della loro intima relazione con Dio, il velo che avvolge il soprannaturale, o, come direbbe un mussulmano, il mondo invisibile, in rapporto alla loro percezione, è tolto ad intervalli, e nei loro stati di estasi si elevano al livello profetico. Nè il profondo studio del divino, nè la devozione alle opere buone, nè l'ascetismo, nè la purità morale bastano a render santo il maomettano; egli può aver tutte queste cose o nessuna: la sola qualifica indispensabile è l'estasi e il rapimento, che è il segno esterno del superare il sè fenomenico. Chiunque sia estatico (*majdhūb*) è un *walī* (1): quando tali persone sono riconosciute per il loro potere di far dei miracoli, vengono venerate come sante non solo dopo morte ma anche in vita. Spesso, tuttavia, vivono e muoiono oscure. Hujwīrī ci fa sapere che fra i santi « ve ne sono « quattromila che sono nascosti e non si conoscono « fra loro e non sono consapevoli dell'eccellenza « del loro stato, restando in ogni circostanza celati « a sè stessi ed al genere umano ».

I santi formano una gerarchia invisibile, dalla quale si ammette che dipenda l'ordine del mondo. Il suo capo supremo è chiamato il *Qutb* (Asse). Egli è il Sufi più eminente della sua età, e pre-

(1) *Wāliyyat* se è una donna.

siede alle riunioni regolarmente tenute da questo augusto parlamento, i cui membri non sono impediti dall'intervenire dalle incomode illusioni del tempo e dello spazio, ma convengono da tutte le parti della terra in un batter d'occhio, attraversando mari e montagne e deserti con la stessa facilità con cui i comuni mortali attraversano una strada. Al disotto del *Qutb* stanno varie classi e gradi di santità. Hujwīrī li enumera, in serie ascendente, come segue: trecento *Akhyār* (Buoni), quaranta *Abdāl* (Sostituti), sette *Abrār* (Pii), quattro *Awtād* (Sostenitori), e tre *Nuqabā* (Sopraintendenti).

« Tutti questi si conoscono fra loro e non pos-
« sono agire salvo il mutuo consenso. È còmpito
« degli *Awtād* di andare in giro per tutto il mondo
« ogni notte; se in qualche luogo il loro occhio
« non cade, ivi appare il giorno seguente qualche
« guaio, ed essi debbono informarne allora il *Qutb*
« affinchè questi possa dirigere la sua attenzione sul
« punto debole e con la sua benedizione rimediare
« alla imperfezione. »

Nello studio che facciamo sulla vita mistica individuale dei mussulmani è necessario mantenerci entro i più ristretti limiti. Altrimenti avremmo amato soffermarci sulla storia della organizzazione esterna del Sufismo come scuola di santità, e descrivere il processo di evoluzione attraverso il quale il *walī*, che conversava privatamente con un piccolo cerchio di amici, divenne dapprima un maestro e una guida spirituale che raccolse discepoli attorno a sè du-

rante la sua vita, e finalmente il capo di un ordine religioso perpetuo insignito del suo nome. Le più antiche di queste grandi fratellanze datano dal 12° secolo. In più dei propri membri — i così detti « dervisci » — ciascun ordine ha un gran numero di fratelli laici che vi si riannodano, in guisa che la sua influenza pervade tutti gli strati della società mussulmana.

Essi sono « indipendenti e si sviluppano per « proprio conto. V'è emulazione fra loro, ma nes- « suno domina sugli altri. Nella fede e nella pra- « tica ciascuno va per la sua via, limitato solo dalla « coscienza universale dell'Islam. Così strane dot- « trine e gravi difetti morali si sviluppano facilmente « senza che vi si faccia attenzione, ma si salva la « libertà » (1).

Naturalmente il *walī* tipico è incapace di fondare un ordine, ma l'Islamismo ha prodotto, non meno frequentemente del Cristianesimo, uomini che conbinano una intensa illuminazione spirituale con grande energia creativa e attitudine ad agire. La nozione maomettana del santo come persona posseduta da Dio consente una assai larga applicazione del termine: nell'uso popolare esso si estende dai più grandi teosofi Sufi, come Jalāluddīn Rūmī e Ibn al-ʿArabī, giù fino a coloro che han conseguito la

(1) D. B. MACDONALD, *The Religious Life and Attitude in Islam*. Chicago, 1909, pag. 164.

santità col perder la salute: vittime dell'epilessia e dell'isterismo, idioti senza criterio e pazzi inoffensivi.

Tanto Qushayrī (1) quanto Hujwīrī discutono la questione se un santo possa esser cosciente della sua santità, ed ambedue rispondono affermativamente. I loro oppositori contrappongono che la coscienza della santità coinvolge la certezza di salvarsi: cosa che è impossibile, poichè nessuno può sapere con certezza ch'egli sarà fra i salvati nel giorno del Giudizio. Si risponde che Dio può miracolosamente assicurare il santo della sua predestinata salvezza, pur mantenendolo in uno stato di sanità spirituale e preservandolo dalla disobbedienza. Il santo non è immacolato, come i profeti, ma la divina protezione di cui gode è una garanzia ch'egli non persevererà sul malo cammino, per quanto possa temporaneamente deviare. Secondo la veduta generale, la santità dipende dalla fede e non dalla condotta, cosicchè nessun peccato all'infuori della infedeltà può farla perdere. Questa pericolosa teoria, che apre la porta alla trascuranza della legge morale, fu mitigata dall'importanza data allo adempimento della legge religiosa. Il seguente aneddoto di Bāyazīd al-Bistāmī mostra l'ordinaria attitudine dei principali Sufi che sono citati come autorità nei testi mussulmani.

---

(1) Autore di un'opera famosa indirizzata a colmar la lacuna fra il Sufismo e l'Islamismo. Morì nel 1074 d. Cr.

« Mi avevan detto », egli racconta, « che un santo « di Dio dimorava in tale e tale città, ed io partii « per visitarlo. Quando entrai nella moschea, egli « uscì fuori dalla sua camera e sputò sul pavimento. « Tornai indietro senza salutarlo dicendo fra me: « Un santo deve seguire la legge religiosa affinchè « Dio possa mantenerlo nel suo stato spirituale. Se « quest'uomo fosse stato un santo il suo rispetto per « la legge gli avrebbe impedito di sputare sul pa- « vimento, e Dio l'avrebbe salvato dal guastar la « grazia accordatagli. »

Molti *awliyā*, però, considerano la legge come un freno, che è realmente necessario finchè si resta nello stadio disciplinare, ma che può esser lasciato da parte dal santo. Questi, essi affermano, vive su di un piano più alto di quello degli uomini ordinari e non deve esser condannato per azioni che esternamente sembrano irreligiose. Mentre i Sufi più antichi sostengono che un *walī*, il quale infrange la legge, dimostra con questo di essere un impostore, la credenza popolare nei santi e il rapido sviluppo del culto loro votato ebbe la tendenza ad ingrandire il *walī* a spese della legge, dando incremento alla convinzione che un uomo dotato di doni divini non può fallare, o che almeno le sue azioni non devono essere giudicate dalle apparenze.

L'esempio classico di questo *jus divinum* devoluto agli amici di Dio è la storia di Mosè e Khadir riferita nel Corano (*18*. 64-80). Khadir o Khizr — il Corano non menziona il suo nome — è un saggio

misterioso dotato dell'immortalità, che si dice entri in conversazione coi Sufi erranti impartendo loro la conoscenza datagli da Dio. Mosè desiderava di accompagnarlo nel corso di un viaggio per poter profittare del suo insegnamento, e Khadir acconsentì, esigendo solo che Mosè non avesse a rivolgergli domande.

« Così essi se ne andarono, finchè s'imbarcarono « in un battello che egli (Khadir) sfondò. ' Che! ', « gridò Mosè, ' Hai tu sfondato il battello per farne « annegare la ciurma? Veramente hai fatto una « ben strana cosa '. Khadir rispose: ' Non ti dissi « che tu non avresti avuto pazienza con me? '. « Poscia essi continuarono il cammino finchè incon- « trarono un giovane, che Khadir uccise. Disse al- « lora Mosè: ' Non hai tu ucciso in lui chi era « innocente d'ogni delitto di sangue? Certo ora tu « hai compiuta un'opera inaudita '. »

Dopo che Mosè ebbe infranta la sua promessa di silenzio per la terza volta, Khadir decise di lasciarlo.

« Ma prima », egli disse, « voglio spiegarti il si- « gnificato di ciò che tu non potesti sopportare con « pazienza. Il battello apparteneva a povera gente, « lavoratori del mare, ed io intesi di danneggiarlo « perchè sulla riva loro comandava un re che si « prendeva i battelli con la forza. Quanto al giovane, « i suoi genitori erano credenti ed io temeva ch'egli « non li turbasse con l'errore e la mancanza di « fede. »

I Sufi amano citare questa impeccabile testimonianza che il *walī* è al disopra d'ogni critica umana, e che la sua mano, come asserisce Jalāluddīn, è pari alla mano di Dio. La maggior parte dei mussulmani ammettono che l'asserzione sia valida in quanto essi rifuggono dall'applicare le regole convenzionali alla moralità dei santi uomini. Ne abbiamo già dato la spiegazione metafisica in un capitolo precedente.

Un miracolo compiuto da un santo è chiamato *Karāmat*, cioè un « favore » che Dio gli concede, mentre un miracolo fatto da un profeta è detto *mu'jizat*, cioè un atto che non può esser imitato da alcuno. La distinzione ebbe origine da una controversia e fu adoperata per rispondere a coloro che ritenevano essere i poteri miracolosi dei santi una grave usurpazione delle prerogative del Profeta. Gli apologisti Sufi, mentre confessano che ambedue le sorta di miracoli sono sostanzialmente uniche, si affaticano però a differenziare le caratteristiche di ciascuna; essi dichiarano inoltre che i santi sono testimoni del Profeta e che tutti i loro miracoli (come « una goccia stillante da un otre pieno di miele ») sono in realtà derivati da lui. È questa la veduta ortodossa, che è sostenuta da quei mistici maomettani i quali riconoscono insieme e la legge e la verità; per quanto in alcuni casi tale veduta abbia avuto poco maggior valore che una pia opinione. Abbiamo notato sovente la difficoltà nella quale i Sufi si trovano quando tentano un compro-

messo logico coll'Islamismo. Se non che la parola « logico » è assai poco appropriata a questo proposito. Il principio della vera conoscenza per gli studiosi europei delle religioni orientali, sta nella scoperta che credenze incongrue — intendo dire, naturalmente, credenze che la *nostra* mente non può armonizzare — vivono pacificamente insieme nel cervello orientale; così che chi le nutre è affatto inconscio della loro incongruità ed è, di regola, assolutamente sincero. Contraddizioni che a noi sembrano palmari non lo conturbano affatto.

L'elemento taumaturgico nell'antico Sufismo non era così importante come divenne in seguito nel culto pienamente sviluppato dei santi associato con gli ordini Dervisci. « Un santo resterebbe ugual- « mente tale », dice Qushayrī, « anche se non facesse « miracoli in questo mondo. » Nelle prime *Vitae Sanctorum* maomettane non è infrequente d'imbattersi in detti che asseriscono essere i poteri miracolosi d'importanza relativamente piccola. Sahl ibn 'Abdallah disse elegantemente che il miracolo più grande è la sostituzione di una buona qualità ad una cattiva; e il *Kitāb al-Luma'* dà molti esempi di santi uomini che non amavano i miracoli e li consideravano come una tentazione.

« Durante il mio noviziato », racconta Bāyazīd, « Dio soleva mettermi innanzi prodigi e miracoli, « ma io non vi posi attenzione; e quando Egli vide « che io così faceva, mi diede i mezzi per rag- « giungere la conoscenza di Lui. »

Junayd osservava che il fare assegnamento sui miracoli è uno dei « veli » che impediscono all'eletto di penetrare nel santuario più intimo della verità.

Questa dottrina, però, era troppo elevata per la gran massa dei mussulmani, sicchè alla fine l'idea volgare della santità trionfò sulla concezione mistica e teosofica.

Tutti questi ammonimenti e scrupoli furono spazzati via da quel medesimo istinto irresistibile che rese vane le solenni affermazioni di Maometto, quando asseverava nulla esservi in lui di soprannaturale, e che trasformò il profeta umano della storia in un onnipotente ierofante e mago. La domanda popolare di miracoli superava di gran lunga l'offerta, per cui laddove gli *awliyā* non corrispondevano, venne in loro aiuto una vivida e credula immaginazione che li rappresentò non com'erano, ma come avrebbero dovuto essere. Di anno in anno la *Leggenda dei Santi* divenne sempre più gloriosa e meravigliosa, continuando a trarre nuovi contributi dall'insondabile oceano del romanticismo orientale. Le pretensioni degli *awliyā*, o quelle loro attribuite, si accrebbero continuamente e i racconti fatti su di loro divennero sempre più fantastici e stravaganti.

Voglio dedicare il resto di questo capitolo a schizzare la figura del *walī* così come appare nella vasta letteratura medioevale sull'argomento.

Il santo maomettano non dice di aver fatto un miracolo, ma afferma: « un miracolo mi fu concesso

o manifestato ». Secondo una certa veduta egli può mantenersi perfettamente cosciente quando il miracolo si compie, ma molti Sufi ritengono che tale « manifestazione » non può avvenire se non in estasi, quando il santo è interamente sotto il dominio della divinità. La sua propria personalità è allora in oscuramento, e coloro che si oppongono a lui si trovano a fronte la Forza onnipotente che parla con le sue labbra e colpisce con la sua mano.

Jalāluddīn (che adopera incidentalmente l'analogia, un po' a doppio taglio, di un uomo posseduto da un peri (1)) riferisce il seguente aneddoto relativo a Bāyazīd di Bistām, celebre santo persiano che molte volte dichiarò nella frenesia dell'estasi di non esser altri che Dio. Ritornato in sè dopo uno di questi fatti, e venuto a sapere in quale blasfemo linguaggio fosse caduto, Bāyazīd ordinò ai suoi discepoli di pugnalarlo coi loro coltelli s'egli avesse ancora offeso in tal modo la divinità. Ma citiamo il seguito dalla traduzione abbreviata del *Masnavī* fatta dal Whinfield (pag. 196):

« Il torrente della follia portò via la sua ragione,
« Ed egli parlò più empiamente di prima:
« 'Entro il mio involucro non v'è altri che Dio,
« Sia che voi lo cerchiate in terra o nel cielo.'
« I suoi discepoli, tutti invasi d'orrore,
« Colpirono coi coltelli il suo santo corpo.

(1) Uno degli spiriti chiamati collettivamente Ginn.

« Ma ad ognuno che cercò il corpo dello sceicco
« Il colpo s'inverti e percosse il feritore.
« Nessun colpo ebbe effetto su quell'uomo spiritualmente dotato
« Ma i discepoli furon feriti ed immersi nel sangue loro. »

La conclusione del poeta è questa:

« Oh! voi che colpite con la spada colui ch'è fuori di sè,
« Colpite con ciò voi medesimi. Badate!
« Poichè colui ch'è fuor di sè è annichilato e salvo
« E veramente dimora in sicurezza eterna.
« La sua forma è svanita, egli è un puro specchio;
« Nulla si vede in esso se non il riflesso d'un altro.
« Se voi sputate in esso, sputate nel vostro viso,
« E se colpite quello specchio, percuotete voi medesimi.
« Se voi vedete in esso una brutta faccia, è la vostra,
« E se vi scorgete un Gesù, voi siete la sua madre Maria.
« Egli non è nè questo nè quello — è vuoto di forma;
« È la vostra propria forma che vien riflessa a voi. »

La vita di Abu 'l-Hasan Khurqānī, altro Sufi persiano che morì nel 1033 d. C., ci dà un quadro completo del panteista orientale, e ci mostra quel misto di arroganza e di sublimità di carattere nel modo più chiaro che desiderar si possa. Poichè il

testo originale occupa cinquanta pagine, non posso tradurne qui che una piccola parte:

« Una volta lo sceicco disse: ' Questa notte molte « persone (e ne indicò il numero esatto) sono state « ferite dai briganti in quel tale deserto '. Facendo « ricerca, essi trovarono che la sua affermazione era « perfettamente vera. Strano a dirsi, nella stessa « notte fu tagliato il capo di suo figlio e messo sulla « soglia della sua casa, senza ch'egli nulla ne sa- « pesse. La moglie, che non credeva in lui, gridò: « ' Che pensare di un uomo che sa dir cose che « avvengono molte miglia lontano, ma non sa che « la testa di suo figlio è stata tagliata e giace « proprio davanti alla sua porta? ' ' Sì ', rispose lo « sceicco, ' quando io vidi, il velo era stato solle- « vato, ma quando fu ucciso mio figlio, era nuova- « mente ricaduto.' »

« Un giorno Abu 'l-Hasan Khurqānī chiuse il pu- « gno, distese il mignolo e disse: ' Ecco la *qibla* (1), « se alcuno desidera di diventare un Sufi '. Queste « parole furono riferite al Grande sceicco, il quale, « considerando la coesistenza di due *qibla* come un « insulto alla divina unità, esclamò: ' Poichè una « seconda *qibla* è apparsa, io cancellerò la prima '. « Dopo di ciò nessun pellegrino fu capace di rag- « giungere la Mecca. Alcuni perirono per via, altri

(1) La *qibla* è il punto a cui i mussulmani rivolgono il volto quando pregano, cioè la Ka'ba, il santuario della Mecca.

« caddero nelle mani dei briganti o per varie cause « non poterono compiere il loro viaggio. L'anno « dopo un certo dervis domandò al Grande sceicco: « ' Che senso c'è nel tenere il popolo lontano dalla « casa di Dio? '. Allora il Grande sceicco fece un « segno e la via fu aperta di nuovo. Il dervis « chiese: ' Di chi la colpa se tutta quella gente è « perita? '. Il Grande sceicco replicò: ' Quando « gli elefanti si urtano fra loro, chi si cura se pochi « uccelli sventurati sono schiacciati a morte? ' »

« Alcune persone che partivano per un viaggio « domandarono a Khurqānī d'insegnar loro una pre- « ghiera che li salvasse dai pericoli della strada. « Egli disse: ' Se qualche disgrazia vi cogliesse, « pronunziate il mio nome '. Questa risposta non « piacque loro; tuttavia essi partirono e durante il « viaggio furono attaccati dai briganti. Uno di loro « pronunziò il nome del santo e divenne immedia- « tamente invisibile, con grande stupefazione dei « briganti, che non poterono più trovare nè il suo « cammello nè le sue balle di mercanzia. Gli altri « invece perdettero tutti i loro vestiti e i loro beni. « Tornando a casa, domandarono allo sceicco che « spiegasse loro il mistero. ' Noi tutti invocammo « Iddio ', essi dissero, ' e senza successo; ma il solo « che vi invocò scomparve dagli occhi dei malan- « drini '. ' Voi invocate Dio formalmente ', rispose « lo sceicco, ' mentre io l'invoco realmente. Perciò « se voi invocate me ed io allora invoco Iddio in « vostro favore, le vostre preghiere sono esaudite;

« ma è inutile per voi invocare Dio personalmente « e meccanicamente '. »

« Una notte, mentre pregava, udì una voce che « gli gridava: 'Oh! Abu 'l-Hasan! Vuoi che io dica « alla gente ciò che so di te, sì ch'essi abbiano a « lapidarti a morte?' 'Signore Iddio', egli replicò, « 'vuoi tu ch'io dica alla gente ciò che so della « tua misericordia e ciò ch'io veggo della tua grazia, « così che nessuno abbia mai più ad inchinarsi a « te pregando?' La voce rispose: 'Tieni il tuo « segreto ed io terrò il mio'. »

« Egli disse: 'Oh Dio, non mandarmi l'angelo « della morte, perchè non voglio dargli l'anima mia. « Come potrei renderla a lui se da lui non la ri- « cevetti? Io ricevetti l'anima mia da te, e non « voglio darla ad altri che a te'. »

« Egli disse: 'Dopo ch'io sarò morto, l'angelo « della morte verrà ad uno dei miei discendenti e « si disporrà a prender l'anima sua, e la tratterà « duramente. Allora io alzerò le mani dalla tomba « e verserò la grazia di Dio sulle sue labbra'. »

« Egli disse: 'S'io ordinassi all'empireo di muo- « versi, obbedirebbe, e se io dicessi al sole di fer- « marsi, cesserebbe di seguire il suo corso'. »

« Egli disse: 'Non sono un devoto, nè un asceta, « nè un teologo, nè un Sufi. Oh Dio, tu sei uno « e per la tua unità io sono uno'. »

« Egli disse: 'Il cranio del mio capo è l'empireo, « e i miei piedi sono sotto la terra, e le mie due « mani sono l'Est e l'Ovest'. »

« Egli disse: ' Se alcuno non crede ch'io mi ri-
« solleverò alla Risurrezione e che egli non entrerà
« in paradiso fin ch'io non lo conduca innanzi, non
« fatelo venire a salutarmi '. »

« Egli disse: ' Poichè Dio mi portò fuor di me
« stesso, il paradiso è in cerca di me e l'inferno
« mi teme; e se il paradiso e l'inferno dovessero
« passare di qui ove io sono, ambedue si annulle-
« rebbero in me insieme con tutti coloro ch'essi
« contengono '. »

« Egli disse: ' Io giaceva sul dorso, addormen-
« tato. Da un angolo del trono di Dio qualche cosa
« gocciolò nella mia bocca, ed io sentii una dol-
« cezza nel mio intimo essere '. »

« Egli disse: ' Se poche gocce di ciò ch'è sotto
« la pelle d'un santo potessero venir fuori fra le sue
« labbra, tutte le creature del cielo e della terra
« sarebbero prese dal panico '. »

« Egli disse: ' Con la preghiera i santi possono
« fermare i pesci che nuotano nel mare e far tre-
« mare la terra, sì da far credere alla gente che è
« il terremoto '. »

« Egli disse: ' Se l'amore di Dio nei cuori dei
« suoi amici fosse fatto manifesto, coprirebbe il
« mondo d'inondazione e di fuoco '. »

« Egli disse: ' Colui che vive con Dio ha visto
« tutte le cose visibili, e udito tutto ciò che è udi-
« bile, e fatto tutto quel ch'è fattibile, e conosciuto
« tutto il conoscibile '. »

« Egli disse: ' Tutte le cose sono contenute in « me, ma in me non v'è posto per me stesso '. »

« Egli disse: ' I miracoli sono solo il primo dei « mille gradini della via verso Iddio '. »

« Egli disse: ' Non cercare finchè non sei cercato, « perchè quando tu trovi quello che cerchi, esso « somiglia a te '. »

« Egli disse: ' Tu devi ogni giorno morir mille « morti e tornar di nuovo in vita, per poter con- « quistare la vita immortale '. »

« Egli disse: ' Quando tu dài a Dio il tuo nulla, « Egli ti dà il suo tutto '. »

Sarebbe un còmpito quasi infinito il voler enumerare ed esemplificare le varie categorie di miracoli che sono riferite nella vita dei santi maomettani: il camminar sulle acque, il volare nell'aria (con un passeggero o senza), il determinare la pioggia, l'apparire in varî luoghi allo stesso tempo, il guarire col soffio, il resuscitare i morti, il conoscere e predire gli eventi futuri, il leggere il pensiero, l'agire a distanza, il paralizzare o decapitare una persona colpevole con una parola od un gesto, il conversare con animali e piante, il trasformare la terra in oro o in pietre preziose, il produrre cibi e bevande, ecc.

Per il mussulmano, che non ha alcun senso delle leggi naturali, tutte queste « violazioni di consuetudine », com'egli le chiama, appaiono ugualmente credibili. Noi, d'altro canto, ci sentiamo costretti a distinguere i fenomeni che consideriamo come irrazionali ed impossibili da quelli per i quali possiamo

trovare qualche sorta di spiegazione naturale. Le moderne teorie sull'influenza psichica, sulle guarigioni per fede, la telepatia, le allucinazioni veridiche, la suggestione ipnotica e via dicendo ci hanno aperto una larga via di approssimazione a questo oscuro continente della mente orientale. Non voglio tuttavia approfondire ora il soggetto, per quanto esso sia pieno d'interesse. Nell'insegnamento più elevato dei Sufi i poteri miracolosi dei santi hanno una parte più o meno insignificante, e l'importanza eccessiva che essi assumono nel misticismo organizzato degli ordini dervisci è uno dei più chiari segni della sua degenerazione.

Il seguente passaggio, che ho solo leggermente modificato, dà un buon riassunto del procedimento ipnotico attraverso il quale un dervis ottiene la sua unione con Dio:

« Il discepolo deve, misticamente, aver sempre « il suo Murshid (direttore spirituale) in mente, e « assorbirsi mentalmente in lui mediante una co- « stante meditazione e contemplazione di lui. Il « maestro deve essere il suo scudo contro tutti i « pensieri cattivi. Lo spirito del maestro lo segue « in tutti i suoi sforzi e lo accompagna ovunque « egli sia, proprio come un angelo custode. Questa « pratica è portata a tal punto, ch'egli vede il maestro « in tutti gli uomini e in tutte le cose così come « un soggetto volonteroso è sotto l'influenza del ma- « gnetizzatore. Tale condizione è chiamata ' annien- « tamento di sè nel Murshid o sceicco '. Questi

« riconosce, nei propri sogni chiaroveggenti, il grado « a cui il discepolo è giunto e se il suo spirito si « è o meno legato al proprio.

« A tale stadio lo sceicco lo passa sotto l'in- « fluenza spirituale del Pīr, il fondatore originario « dell'ordine, che il discepolo vede solo per l'aiuto « spirituale dello sceicco. È questo il così detto « 'annientamento di sè nel Pīr'. Il discepolo di- « venta parte del Pīr a tal punto da possedere tutti « i suoi poteri spirituali.

« Il terzo grado lo conduce, sempre con l'aiuto « spirituale dello sceicco, al Profeta in persona, che « egli vede in tutte le cose. Questo stato è chia- « mato 'annientamento di sè nel Profeta'. »

« Il quarto grado conduce il discepolo fino a Dio. « Egli si unisce alla Divinità e la vede in tutte le « cose » (1).

Una eccellente e concreta illustrazione del processo qui descritto si ritrova nel caso ben noto di Tawakkul Beg, che passò per tutte queste prove sotto la direzione di Mollā-Shāh. Il suo racconto è troppo lungo per esser riferito per intero; ed inoltre è stato tradotto in inglese dal prof. D. B. Macdonald nel suo libro *Religious Life and Attitude in Islam* (pag. 197 e segg.). Riferisco dalla sua versione un paragrafo che descrive il primo dei quattro stadî sopra menzionati.

---

(1) J. P. BROWN, *The Dervishes, or Oriental Spiritualism*. London, 1868, pag. 298.

« Allora mi fece sedere dinanzi a lui, in una « specie d'ebbrezza dei miei sensi, e mi ordinò di « riprodurre la mia propria immagine entro me « stesso ; poi, dopo avermi bendato gli occhi, mi « disse di concentrare tutte le mie facoltà mentali « sul mio cuore. Obbedii, ed in un istante, col fa- « vore divino e con l'assistenza spirituale dello « sceicco, il mio cuore si aprì. Io vidi allora che « v'era in me qualche cosa di simile ad una coppa « rovesciata. Essendosi questa raddrizzata, una sen- « sazione di felicità senza limiti riempì il mio es- « sere. Io dissi al maestro: ' Di questa cella in cui « son seduto innanzi a voi io scorgo in me una fe- « dele riproduzione, e mi sembra come se un altro « Tawakkul Beg fosse seduto davanti ad un altro « Mollā-Shāh '. ' Benissimo! ', egli replicò. ' La « prima apparizione che ti si presenta è l'immagine « del maestro '. Mi ordinò poi di scoprirmi gli occhi, « ed io lo vidi, con l'organo fisico della visione, « seduto dinanzi a me. Mi fece allora bendare « un'altra volta, ed io lo scorsi con la vista spiri- « tuale seduto ugualmente davanti a me. Pieno di « stupore gridai: ' Oh, maestro! Sia ch'io guardi « coi miei organi fisici, sia con la vista spirituale, « siete sempre voi quello ch'io veggo! '. »

Ecco un caso d'auto-ipnotismo veduto e riferito dal poeta Jāmī:

« Mawlānā Sa'duddīn di Kāshghar, dopo una « breve concentrazione del pensiero (*tawajjuh*), so-

« leva dare segni d'incoscienza. Ognuno che igno-
« rasse tale circostanza avrebbe pensato che egli
« s'addormentava. Quando io divenni suo compagno,
« mi avvenne un giorno di trovarmi seduto innanzi
« a lui nella moschea della congregazione. Secondo
« il suo costume, egli cadde in *trance*. Supponendo
« che stesse per addormentarsi, gli dissi: ' Se de-
« siderate di riposare un poco, mi sembra che non
« siate lontano dal farlo '. Sorrise e mi disse: ' Pare
« che non crediate che questo è qualcosa di diverso
« dal sonno.' »

L'aneddoto seguente presenta maggiori difficoltà:

« Mawlānā Nizāmuddīn Khāmūsh racconta che
« un giorno il suo maestro, 'Alā'uddīn Attār, partì
« per visitare la tomba del celebre santo Mohammed
« ibn 'Alī Hakīm, a Tirmidh. ' Io non lo accom-
« pagnai ', dice Nizāmuddīn, ' ma restai a casa, e
« concentrando la mia mente (*tawajjuh*), riuscii a
« portare la spiritualità del santo dinanzi a me, così
« che, quando il maestro arrivò alla tomba, la trovò
« vuota. Egli deve averne appreso la ragione, perchè
« al suo ritorno si mise all'opera allo scopo di met-
« termi sotto il suo dominio. Anch'io concentrai la
« mia mente, ma mi trovai come una colomba,
« mentre il maestro era come un falco che volasse
« in caccia di me. Ovunque io mi volgessi l'avevo
« sempre dietro. Alla fine, disperando di sfuggire,
« mi rifugiai nella spiritualità del Profeta (pace sia
« con lui) e scomparvi nel suo infinito splendore. Il
« maestro non potè più dominarmi. Si ammalò in

« conseguenza di questo dolore e nessuno all'infuori « di me ne seppe la ragione ». »

Il figlio di ʿAlā'uddīn, Khwāja Hasan ʿAttār, possedeva tali poteri di dominio che riusciva a volontà a gettare chiunque nello stato di trance ed a fargli sperimentare l'estasi (*fanā*), che alcuni mistici raggiungono solo in rare occasioni e dopo prolungate mortificazioni. Si racconta che i discepoli e visitatori ch'erano ammessi all'onore di baciar la sua mano cadevano sempre inconsci al suolo.

Si crede che certi santi abbiano il potere di assumere qualunque forma essi vogliano. Uno dei più famosi fu Abū ʿAbdallah di Mosul, meglio conosciuto col nome di Qadīb al-Bān. Un giorno il cadì di Mosul, che lo considerava come un detestabile eretico, lo vide in una via della città che si avvicinava venendo in direzione opposta alla sua. Decise di arrestarlo e di accusarlo davanti al governatore allo scopo di punirlo. Ad un tratto egli vide che Qadīb al-Bān aveva assunto la forma di un curdo; e quando il santo si avanzò verso di lui il suo aspetto cambiò ancora, trasformandosi questa volta in un arabo del deserto. Infine, venuto ancor più vicino, prese la forma e l'abbigliamento di un dottore in teologia, e gridò: « Oh cadì! Quale « Qadīb al-Bān trascinerete innanzi al governatore « e punirete? ». Il cadì si pentì della sua ostilità e divenne uno dei discepoli del santo.

Per concludere, riferisco due esempi di « obbedienza di oggetti inanimati », vale a dire di telecinesia:

« Mentre Dhu 'l-Nūn conversava su questo ar-
« gomento con alcuni amici, disse: ' Ecco un sofà.
« Si muoverà attorno alla stanza se gli dico di farlo '.
« Non appena egli ebbe detto la parola ' moverà '
« il sofà fece il giro della camera e ritornò al suo
« posto. Uno degli spettatori, un giovane, scoppiò
« in lagrime e spirò. Essi lo deposero su quel sofà
« e lo lavarono per seppellirlo. »

« Avicenna fece una visita ad Abu' l-Hasan
« Khurqānī ed immediatamente s'immerse in una
« lunga ed astrusa discussione. Dopo un po' il santo,
« che era illetterato, si sentì stanco, si alzò e disse:
« ' Scusatemi; devo andare ad accomodare il muro
« del giardino ', e se ne andò prendendo con sè
« un'accetta. Appena si fu arrampicato sulla cima
« del muro, l'accetta gli cadde di mano. Avicenna
« si precipitò per raccoglierla, ma prima ch'egli po-
« tesse raggiungerla, l'accetta si sollevò da sola e
« ritornò nelle mani del santo. Avicenna perdette
« ogni padronanza di sè, e l'entusiastica fede nel
« Sufismo che allora prese possesso di lui continuò
« finchè, ad un più tardo periodo della sua vita,
« egli abbandonò il misticismo per la filosofia. »

So bene che in questo capitolo insufficiente trattazione è fatta di un grande argomento. Lo storico del Sufismo deve riconoscere, per quanto possa profondamente deplorarla, la posizione fondamentale occupata in esso dalla dottrina della santità e la tremenda influenza che essa ha esercitato nei suoi risultati pratici: strisciante sottomissione all'autorità

di una classe di uomini estatici, dipendenza dal loro favore, pellegrinaggio al loro santuario, adorazione delle loro reliquie, devozione di ogni facoltà mentale e spirituale al loro servizio. Può esser pericoloso l'adorare Iddio alla propria luce interiore, ma è assai più fatale il cercarlo alla luce interiore di un altro. La santità vicaria non ha compensazioni. Questa verità è espressa dagli scrittori mistici in molti passaggi eloquenti; voglio però accontentarmi di citare poche frasi dalla vita di ʿAlā'uddīn ʿAttār, lo stesso santo che, come abbiamo visto, tentò invano di ipnotizzare il suo discepolo per vendicarsi di un tiro irriverente che questi gli aveva giocato: « È più giusto e degno dimorare vicini a Dio che « non vicini alle creature di Dio ». I versi seguenti ricorrevano spesso nella sua bocca:

« Fino a quando durerà il vostro culto alle tombe dei santi?
« Occupatevi delle *opere* loro, e sarete salvi! »

CAPITOLO VI.

Lo stato d'unione.

« La storia ammette d'esser informata fino a questo punto,
« Ma ciò che segue è nascosto, e inesprimibile in parole.
« Se voi parlaste tentando centinaia di modi per esprimervi,
« Tornerebbe inutile; il mistero non ne diverrebbe più chiaro.
« Potete andarvene a cavallo in mare lungo la costa,
« Ma dovete usare allora un cavallo di legno (cioè: una barca).
« Un cavallo di legno è inutile in terraferma
« Mentre è il veicolo appropriato dei naviganti.
« Il silenzio è questo cavallo di legno,
« Il silenzio è la guida e il sostegno degli uomini sul mare » (1).

---

(1) Dal *Masnavī* di Jalāluddīn Rūmī. Traduzione abbreviata in inglese di E. H. Whinfield, pag. 326.

Nessuno può avvicinare il soggetto di questo capitolo — lo stato del mistico che ha raggiunto il fine del suo viaggio — senza sentire che tutte le descrizioni simboliche della unione con Dio e le teorie che vi si riferiscono sono poco meglio che salti nel buio. Come possiamo formarci una concezione di ciò che è dichiarato ineffabile da coloro che l'hanno realmente sperimentato? Si può solo rispondere che la medesima difficoltà si oppone a chi tratta di tutti i fenomeni mistici, sebbene appaia meno formidabile a livelli più bassi, e che il consiglio del silenzio dato dal poeta non gli ha impedito di interpretare i più profondi misteri del Sufismo con intuizione e potenza inarrivabili.

Qualunque siano i termini usati per descriverlo, lo stato d'unione segna il culmine del processo di semplificazione per il quale l'anima si isola gradualmente da tutto ciò che è estraneo ad essa, da tutto ciò che non è Dio. A differenza dal Nirvāna, che è mera cessazione dell'individualità, *fanā*, l'abbandono praticato dal Sufi della sua esistenza fenomenica, implica *baqā*, la continuazione della sua esistenza reale. Colui che muore a sè stesso vive in Dio, e *fanā*, la consumazione di questa morte, segna il conseguimento di *baqā*, o l'unione con la vita divina. La deificazione è, in breve, l'*ultima Thule* del mistico mussulmano.

Al principio del decimo secolo Husayn ibn Mansūr, famoso col nome di al-Hallāj (il cardatore di lana), fu barbaramente tratto a morte a Bagdad.

La sua esecuzione sembra dovuta a motivi politici, ma questi non ci riguardano. Fra la folla accalcata attorno al patibolo pochi forse credevano ch'egli fosse ciò che si dichiarava; gli altri assistevano con esultanza o con severa approvazione alla punizione di un eretico bestemmiatore. Egli aveva espresso in due parole una sentenza che l'Islam ha, in complesso, perdonato, ma non ha mai dimenticato: *Ana 'l-Ḥaqq*: « Io sono Dio ».

Le ricerche di Luigi Massignon (1) rendono per la prima volta possibile di indicare il significato che lo stesso Ḥallāj annetteva a questa celebre formola, e di asserire definitivamente che esso non corrisponde con le interpretazioni più ortodosse date in un'epoca posteriore da Sufi appartenenti a varie scuole. Secondo Ḥallāj, l'uomo è essenzialmente divino. Dio creò Adamo a sua propria immagine. Proiettò da sè quella immagine del suo eterno amore per poter contemplare sè stesso come in uno specchio. Perciò egli ordinò agli angeli di adorare Adamo (*Corano*, 2, 32), in cui, come in Gesù, egli s'incarnava.

« Gloria a Lui che rivelò nella sua umanità (cioè « in Adamo) il segreto della sua divinità radiosa. « E poi apparve visibilmente alle sue creature nella « forma di uno che mangiava e beveva (Gesù). »

Poichè l' « umanità » (*nāsūt*) di Dio comprende

(1) *Kitāb al-Tawāsīn* (Paris, 1913). Vedi specialmente a pagg. 129-141.

l'intera natura corporale e spirituale dell'uomo, la « divinità » (*lāhūt*) di Dio non può unirsi con quella natura se non per mezzo di una incarnazione, o, per adottare il termine impiegato da Massignon, di una infusione (*hulūl*) dello Spirito divino, simile a quella che ha luogo quando lo spirito umano entra nel corpo (1). Così dice Hallāj in uno dei suoi poemi:

« Il tuo Spirito è misto allo spirito mio come il vino è misto con l'acqua pura.
« Quando alcuna cosa ti tocca, tocca me. Ecco! in ogni caso tu sei me! »

Ed ancora:

« Io sono colui che amo, e colui che amo son Io:
« Noi siamo due spiriti dimoranti in un corpo.
« Se tu mi vedi, tu vedi Lui,
« E se tu Lo vedi, ci vedi entrambi. »

Questa dottrina della deificazione personale, nella forma speciale che le fu data da Hallāj, è manifestamente assai somigliante alla dottrina centrale

(1) Mi sembra che Massignon abbia ragione di identificare lo Spirito divino con la Ragione attiva (*Intellectus agens*), che, secondo Alessandro di Afrodisia, non è una parte o facoltà dell'anima nostra, ma ci viene dal di fuori. Vedi INGE, *Christian Mysticism*, pp. 360, 361. La dottrina di Hallāj può essere paragonata a quella di Tauler, di Ruysbroeck e di altri intorno alla nascita di Dio nell'anima.

del Cristianesimo, ed è perciò, dal punto di vista mussulmano, una eresia della peggiore specie. Essa sopravvisse inalterata solo fra i seguaci immediati di lui.

Gli Hululi, vale a dire coloro che credono nella incarnazione, sono ripudiati con la stessa violenza dai Sufi e dai maomettani ortodossi. Ma mentre i primi hanno condannato senza esitare la dottrina dell'*hulūl*, hanno fatto anche del loro meglio per discolpare Hallāj dal sospetto di averla insegnata.

Gli argomenti di difesa sono i tre seguenti:

1° Hallāj non peccò contro la verità, ma fu giustamente punito in quanto commise una grave offesa contro la legge. Egli « tradì il segreto del suo Signore » proclamando al volgo il supremo mistero che dovrebbe esser riservato agli eletti.

2° Hallāj parlò sotto l'influenza inebriante dell'estasi. Egli immaginava di esser unito con la divina essenza, mentre di fatto era soltanto in unione con uno degli attributi divini.

3° Hallāj voleva affermare che non v'è essenziale differenza o separazione fra Dio e le sue creature, inquantochè la divina unità include tutti gli esseri. Un uomo che ha intieramente trasceso il suo sè fenomenico esiste nel suo sè reale, che è Dio.

« In quella gloria non v'è nè ' Io ', nè ' Noi ', nè ' Tu ',
« ' Io ', ' Noi ', ' Tu ', ed ' Egli ' son tutti una cosa. »

Non fu Hallāj che gridò « *Ana 'l-Haqq* », ma Dio stesso, parlando — per così dire — per bocca di Hallāj dimentico di sè, così com'egli parlò a Mosè per il tramite del roveto ardente (*Cor.* 20, 8-14).

L'ultima spiegazione, che trasforma *Ana 'l-Haqq* in un assioma monistico impersonale, è accettata dalla maggior parte dei Sufi come quella che rappresenta il vero insegnamento di Hallāj.

In un'ode magnifica Jalāluddīn Rūmī descrive come l'unica Luce risplenda in miriadi di forme in tutto l'universo e come l'unica Essenza, rimanendo sempre la stessa, s'incarni di età in età nei profeti e nei santi, che sono i suoi testimoni nell'umanità.

« Ogni momento la Bellezza incantatrice sorge in una forma diversa, rapisce l'anima, e scompare.
« Ad ogni istante l'Unico amato assume una nuova veste, talora in età, talora di gioventù.
« Ora egli s'immerse nel cuore della sostanza dell'argilla da vasaio — lo Spirito s'immerse come un palombaro. —
« Ora ei risorse dalle profondità del fango modellato e cotto, e poi apparve nel mondo.
« Egli divenne Noè, ed alla sua preghiera il mondo fu sommerso dalle acque mentr'egli entrava nell'arca.
« Egli divenne Abramo ed apparve in mezzo al fuoco, che si trasformò in rosaio per cagion sua.
« Per un pezzo se ne andò errando sulla terra a suo piacere,
« Poi divenne Gesù, ed ascese alla volta del cielo e cominciò a glorificare Iddio.

« In breve, fu Lui che venne e passò in ogni generazione che tu hai veduta,
« Finchè alla fine Egli apparve nella forma di un Arabo e conquistò l'impero del mondo.
« Che fu che si trasferì? Cos'è la trasmigrazione in realtà? L'amabile soggiogatore dei cuori
« Divenne una spada ed apparve nella mano di Alì e divenne il carnefice del tempo.
« No, no! poichè fu ancora Lui che gridò in forma umana: *Ana 'l-Haqq*.
« Colui che salì il patibolo non era Mansūr (1), sebbene gli sciocchi lo credessero.
« Rūmī non ha detto nè dirà parole d'infedeltà: non dubitate di lui!
« Chiunque si mostri incredulo è un infedele ed uno di coloro che son dannati all'inferno. »

Sebbene nell'Asia occidentale e centrale — ove i re persiani furono considerati dai loro sudditi come dei, e donde sono originarie le dottrine della incarnazione, dell'antropomorfismo, della metempsicosi — l'idea del dio-uomo non fosse tanto strana e innaturale da offendere molto profondamente la coscienza pubblica, Hallāj l'aveva formulata in tal modo che nessun misticismo che si qualificasse maomettano avrebbe potuto tollerare e tanto meno adottare. L'asserire che le nature divina ed umana possono esser fuse e commiste (2), sarebbe stato

(1) Hallāj è spesso chiamato Mansūr; questo è però propriamente il nome di suo padre.

(2) *Hulūl* non fu inteso in questo senso da Hallāj (MASSI-

come negare il principio dell'unità su cui l'Islamismo si basa. La storia successiva del Sufismo mostra come la deificazione fu identificata con l'unificazione.

L'antitesi — Dio e uomo — si dileguò nella teoria panteistica già da noi illustrata (1). Non v'è reale esistenza all'infuori di Dio. L'uomo è una emanazione o un riflesso di un modo dell'Essere assoluto. Ciò ch'egli pensa come individualità è in realtà non essere; non può esser separato nè unito, poichè non esiste. L'uomo è Dio, ma tuttavia con una differenza. Secondo Ibn al-'Arabī (2), l'eterno e il fenomenico sono due aspetti complementari dell'Uno, ciascuno dei quali è necessario all'altro. Le creature sono la manifestazione esterna del Creatore, e l'uomo è la coscienza di Dio come si rivela nella creazione. Ma poichè l'uomo, per le limitazioni della sua mente, non può pensare a tutti gli oggetti del pensiero simultaneamente, e perciò esprime solo una parte della coscienza divina, così non è autorizzato a dire *Ana 'l-Haqq*, « Io sono Dio ». Egli è *una* realtà, ma non *la* realtà. Ve-

---

GNON, op. cit., pag. 199), sebbene i versi citati a pag. 146 suggeriscano facilmente una tale interpretazione. Hallāj, io penso, avrebbe convenuto con Eckhart (il quale disse: « Nessuno può dir « veramente la parola 'Io sono' all'infuori di Dio solo ») che la personalità in cui l'Eterno è immanente ha essa stessa una parte nella eternità (INGE, *Christian Mysticism*, pag. 149, nota).

(1) Vedi nel capitolo sulla Gnosi.

(2) MASSIGNON, op. cit., pag. 183.

dremo però che altri Sufi — Jalāluddīn Rūmī, per esempio — nei loro momenti di estasi ignorano questa distinzione piuttosto sottile.

L'affermazione che nel riconoscere la non realtà del suo sè individuale il Sufi realizza la sua essenziale unità con Dio, riassume la teoria maomettana della deificazione in termini ormai famigliari ai lettori. Tenterò ora di mostrare quale più preciso significato possa assegnarsi a tale affermazione, servendomi in parte di mie argomentazioni e in parte di estratti illustrativi presi da varî autori.

Abbiamo già distinto varî aspetti di *fanā* (1). Il più alto di essi — il rapimento nella essenza divina — è pienamente descritto da Niffarī, il quale impiega, invece dei termini *fanā* e *fānī* (chi ha annichilato sè stesso), i vocaboli *waqfat* (che significa cessazione della ricerca) e *wāqif* (cioè chi desiste dal ricercare ed è rapito nell'oggetto cercato). Ecco alcuni dei punti principali che si ritrovano nel testo e nel commento.

Waqfat è luminoso; espelle gli oscuri pensieri di « alterità », così come la luce bandisce le tenebre; cambia i valori fenomenici di tutte le cose esistenti nei loro valori reali ed eterni.

Quindi il *wāqif* trascende il tempo e lo spazio. « Egli entra in tutte le case, ma queste non lo con- « tengono; egli beve da ogni sorgente, ma non è

(1) Vedi a pag. 57, 58, 59.

« soddisfatto; indi raggiunge Me, ed io son la sua « casa, e la sua dimora è con Me », vale a dire, egli comprende tutti gli attributi divini ed abbraccia tutte le esperienze mistiche. Egli non è soddisfatto dei nomi (attributi), ma cerca il Nominato. Contempla l'essenza di Dio e la trova identica con la sua propria. Non prega. La preghiera è dall'uomo a Dio, ma in *waqfat* non c'è che Dio.

Il *wāqif* non lascia la rovina dietro di sè, nè alcun erede all'infuori di Dio. Anche quando il fenomeno di *waqfat* è scomparso dalla sua coscienza, egli diviene veramente la Luce. Allora le sue lodi di Dio procedon da Dio, e la sua conoscenza è la conoscenza di Dio, che contempla Sè solo come era in principio.

Non dobbiamo aspettarci di scoprire in che modo si effettua questa essenziazione o sostituzione o trasmutazione. È il gran paradosso del Sufismo — i *Magnum Opus* — operato in qualche modo nell'uomo creato da un Essere la cui natura è eternamente scevra d'ogni traccia di creatura. Come ho notato sopra, il cangiamento, comunque si possa concepirlo, non include l'infusione della essenza divina (*hulūl*), nè l'identificazione della natura umana con quella divina (*ittihād*). Ambedue queste dottrine sono generalmente condannate. Abū Nasr al-Sarrāj le critica in questi termini in due passaggi del suo *Kitāb al-Luma'*:

« Alcuni mistici di Bagdad hanno errato nella « loro dottrina [la quale afferma] che quando essi

« abbandonano le loro qualità entrano nelle qualità « di Dio. Questo conduce alla incarnazione (*hulūl*) « o alla credenza cristiana in quanto concerne Gesù. « La dottrina in questione è stata attribuita ad al- « cuni degli antichi, ma il suo vero significato è « questo; che quando un uomo esce dalle sue « proprie qualità ed entra nelle qualità di Dio, sa- « pendo che la sua volontà gli è data da Dio e « che per virtù di questo dono è distolto dal con- « siderare sè stesso, egli diviene interamente devoto « a Dio; e questo è uno degli stadî degli Unitarii. « Coloro che in questa dottrina sono caduti in er- « rore hanno dimenticato di osservare che le qualità « di Dio non sono Dio. Fare Iddio identico con « le sue qualità è esser colpevole d'infedeltà, perchè « Dio non discende nel cuore, ma ciò che discende « nel cuore è la fede in Dio e la credenza nella « sua unità e la riverenza al pensiero di Lui. »

Nel secondo passaggio Abū Nasr al-Sarrāj si serve di un argomento consimile per confutare la dottrina dell'*ittihād*.

« Alcuni si sono astenuti dal cibo e dalle be- « vande pensando che quando il corpo umano è « indebolito esso possa perdere la sua umanità ed « essere investito degli attributi della divinità. Le « persone ignoranti che nutrono questa erronea cre- « denza non sanno distinguere fra l'umanità e le « qualità innate nell'umanità. L'umanità non abban- « dona l'uomo più di quel che la nerezza non si « allontani da ciò che è nero e la bianchezza da

« ciò che è bianco; ma le qualità innate dell'uma-
« nità sono cangiate e trasmutate dal fulgore onni-
« potente che irradia su loro dalle realtà divine. Gli
« attributi dell'umanità non ne sono l'essenza. Co-
« loro che inculcano la dottrina del *fanā* propu-
« gnano che si cessi dal considerare come proprie
« le azioni ed opere di devozione ammettendo che
« sia Iddio l'attore di queste azioni in favore del
« suo servo. »

Hujwīrī considera come assurda la credenza che l'estasi (*fanā*) significhi perdita di essenza e distruzione di sostanza corporea, e che la « dimora in Dio » (*baqā*) indichi il dimorare di Dio nell'uomo. Il vero abbandono di qualche cosa, egli dice, implica la coscienza della sua imperfezione e l'assenza di desiderio per essa. Chiunque abbandona la sua propria volontà peritura dimora nella eterna volontà di Dio, ma gli attributi umani non possono diventare attributi divini e *viceversa*.

« Il potere del fuoco trasforma nelle sue proprie
« qualità ogni cosa che cade in esso, e sicuramente
« il potere della volontà di Dio è maggiore di quello
« del fuoco; tuttavia il fuoco modifica solo la qua-
« lità del ferro, senza cangiarne la sostanza, poichè
« il ferro non può mai diventar fuoco. »

In un altro punto della sua opera, Hujwīrī definisce l' « unione » (*jam'*) come concentrazione del pensiero sull'oggetto desiderato. Così Majnūn, l'Orlando Furioso dell'Islam, concentrava i suoi pensieri su Laylā in tal modo da non vedere che lei sola

nel mondo intero, e da far sì che tutte le cose create assumessero ai suoi occhi la forma di Laylā.

Alcuno venne alla cella di Bāyazīd e domandò: « Sta qui Bāyazīd? » Egli rispose: « C'è forse alcuno qui all'infuori di Dio? »

Il principio, in tutti questi casi, — aggiunge Hujwīrī — è sempre lo stesso, cioè:

« Che Dio divide l'unica sostanza del suo amore « e ne accorda una particella, come un dono par- « ticolare, ad ognuno dei suoi amici in proporzione « del suo amore per Lui; poi egli lascia cadere su « quella particella i veli della carnalità e della na- « tura umana e del temperamento e dello spirito, « affinchè con la sua attività potente essa possa « trasmutare nelle sue proprie qualità tutte le par- « ticelle che vi sono attaccate, finchè l'argilla del- « l'amante sia interamente convertita in amore e « tutti i suoi atti e sguardi diventino altrettante pro- « prietà d'amore. Questo stato è chiamato egual- « mente ' unione ' tanto da quelli che considerano « l'intimo significato quanto da coloro che guardano « alla espressione esterna. »

Indi egli cita questi versi di Hallāj:

« Sia fatta la tua volontà, oh mio Signore e Maestro!
« Sia fatta la volontà tua, oh mio proposito e significato!
« Oh essenza del mio essere, oh scopo del mio desiderio,
« Oh mia parola, mio cenno e mio gesto!

« Oh tutto me, oh mio udito e mia vista,
« Oh mio tutto, mio elemento, mie particelle ! »

Il Sufi estatico, che è passato oltre l'illusione del soggetto e dell'oggetto e si è fatto strada fino all'unità, può negare d'esser qualche cosa come anche affermare di esser tutte le cose. Come esempio della « via negativa » prendiamo le parole introduttive di un'ode di Jalāluddīn:

« Ecco; sconosciuto com'io sono a me stesso, che debbo io fare in nome di Dio ?
« Io non adoro la croce nè la mezzaluna, non sono un giaurro nè un ebreo.
« Nè l'Est nè l'Ovest, nè la terra nè il mare son la mia casa, non sono affine nè agli angeli nè agli gnomi,
« Non son fatto nè di fuoco nè di schiuma, non son formato nè di polvere nè di rugiada.
« Non nacqui nella Cina lontana, non in Saqsīn nè in Bulghār;
« Non crebbi nell'India, ove scorron cinque fiumi, non nell' 'Irāq nè nel Khorāsān.
« Non dimoro in questo nè nell'altro mondo, non in paradiso nè all'inferno;
« Non caddi dall'Eden e dal Rizwān, non trassi dà Adamo il mio lignaggio.
« In un luogo oltre i limiti estremi, in una plaga senz'ombra di tracce,
« Trascendendo anima e corpo io rivivo nell'anima del mio Unico amato ! »

La poesia seguente, anch'essa di Jalāluddīn, esprime invece l'aspetto positivo della coscienza cosmica:

« Se v'è un amante nel mondo, o mussulmani,
son io.
« Se v'è un credente, un infedele, o un eremita
cristiano: son io.
« Vino e coppiere; menestrello, arpa e musica,
« Amato, luce, bevanda e gioia del bevitore:
son io.
« Le settantadue Chiese e Sette del mondo
« Non esistono in realtà: giuro per Iddio che ogni
credo e ogni setta: son io.
« Terra, aria, acqua e fuoco, sai tu quel che sono?
« Terra, aria, acqua e fuoco, e ancora anima e corpo:
son io.
« Vero e falso, bene e male, facile e difficile dal
principio alla fine,
« Sapienza e dottrina e ascetismo e pietà e fede:
son io.
« Il fuoco dell'inferno, col suo limbo fiammante,
« E il paradiso e l'Eden e le Urì, sii certo:
son io.
« Questa terra ed il cielo con tutto ciò che con-
tengono,
« Angeli, Perì, Genii e tutta l'umanità: son io. »

Ciò che Jalāluddīn esprime in un momento di visione estatica, Enrico More lo descrive come passata esperienza:

« Com'è bello, » egli dice, « quant'è magnifico lo

« stato in cui si trova l'anima dell'uomo quando la « vita di Dio entrando in azione si lancia con lei « attraverso il cielo e la terra; la unisce con tutto « il mondo e fa in certo modo ch'essa senta di ani- « mare il mondo intero. Chi è in tale stato vede « tutte le cose come una sola, e scorge sè stesso — « sè pur a sè può pensare — come una parte del « tutto. »

Per alcuni Sufi l'assorbimento nell'estasi di *fanā* è la fine del loro pellegrinaggio. D'allora in poi nessun rapporto esiste più fra loro e il mondo. Nulla di sè stessi in loro permane: come individui, essi son morti. Immersi nell'unità, non conoscono più la legge nè la religione nè altra forma di essere fenomenico.

Ma quei devoti inebriati di Dio che mai più ritornano alla sobrietà, hanno mancato la loro perfezione più alta. Il ciclo completo della deificazione deve comprendere tanto gli aspetti interiori quanto quelli esterni della divinità, l'uno e i molti, la verità e la legge. Non basta sfuggire a tutto ciò che appartiene al mondo delle creature, senza entrare nella vita eterna di Dio creatore come si manifesta nelle opere sue. Il dimorare in Dio (*baqā*) dopo aver superato sè stesso (*fanā*) è l'indizio dell'uomo perfetto, che non solo *va verso* Dio, cioè passa dalla pluralità all'unità, ma dimora *in* Dio e *con* Dio, cioè, continuando nello stato unitivo, ritorna con Dio al mondo dei fenomeni dal quale è partito e manifesta l'unità nella pluralità.

In questa discesa

« Egli fa della legge la sua veste esterna
« E del mistico sentiero la sua veste interna, »

poichè porta giù e dispiega la verità al genere umano mentre compie i doveri della legge religiosa. Di lui si può dire, con le parole di un grande mistico cristiano:

« Egli va *verso* Dio con l'interno amore, in opera « eterna, e se ne va *in* Dio col suo godimento, in « eterna pace. E dimora in Dio; ed esce tuttavia « verso le cose create in ispirito d'amore universale, « nelle virtù e nelle opere di rettitudine. E questa « è la più alta vetta della vita interiore » (1).

ʿAfifuddīn Tilimsānī, nel suo commentario a Niffarī, descrive quattro viaggi mistici:

Il *primo* comincia con la gnosi e finisce con il completo abbandono dell'estasi (*fanā*).

Il *secondo* comincia nel momento in cui all'estasi succede la « dimora in Dio » (*baqā*).

Colui che ha raggiunto questo punto viaggia nel reale, per il reale e verso il reale, ed è quindi una realtà (*haqq*) (2). Così continuando innanzi, arriva allo stadio di *Qutb* (3), che è quello della umanità perfetta. Egli diviene il centro dell'universo spiri-

(1) *Ruysbroeck*, citato da E. UNDERHILL in *Introduction to mysticism*, pag. 522.

(2) Vedi a pag. 150.

(3) Vedi a pag. 120, 121.

tuale, così che ogni punto e ogni limite raggiunto dagli esseri umani individuali ne è ugualmente distante, sia esso lontano o vicino, poichè tutti i punti rotano attorno al centro, ed in rapporto al *Qutb* non v'è divario fra vicinanza e lontananza. Per chi ha conseguito questa posizione suprema, la conoscenza, la gnosi, l'estasi sono come fiumi che sboccano in un oceano, del quale egli può riempire chiunque voglia. Egli ha il diritto di guidare gli altri verso Dio e a nessuno fuorchè a sè medesimo domanda il permesso di farlo. Prima che fosse chiusa la porta dell'apostolato (1), avrebbe avuto diritto al titolo di Apostolo, ma ai nostri giorni il suo vero nome è direttore spirituale. È una benedizione per tutti coloro che invocano il suo aiuto, perchè comprende le capacità innate di tutto il genere umano e, come un cammelliere, sa guidare ognuno verso la sua casa.

Nel *terzo* viaggio quest'uomo perfetto volge la sua attenzione alle creature di Dio, sia come apostolo che come direttore spirituale (sceicco), e si rivela a coloro che vorrebbero superare le proprie facoltà, a ciascuno secondo il grado a cui si trova: all'aderente alla religione positiva nella veste di un teologo, al contemplativo che non ha ancor goduto la piena contemplazione nelle spoglie di uno gnostico, allo gnostico nella forma di chi abbia interamente trasceso l'individualità (*wāqīf*); al *wāqif* come un

(1) Cioè prima di Maometto, che è il sigillo dei profeti.

Qutb. Egli rappresenta l'orizzonte di ogni stazione mistica, e trascende il più alto ordine d'esperienza noto ad ogni grado di ricercatori.

Il *quarto* viaggio è generalmente associato con la morte fisica. Ad esso si riferiva il profeta quando esclamò sul suo letto di morte: « Io scelgo i compagni più alti ». In questo viaggio, a giudicarne dagli oscuri versi in cui 'Afifuddīn lo descrive, l'uomo perfetto, essendo stato investito di tutti gli attributi divini, diventa, per così dire, lo specchio che rivela Iddio a sè medesimo.

« Quando il mio Amato appare,
« Con quale occhio lo scorgo?
« Col suo occhio e non col mio,
« Poichè nessuno vede Lui all'infuor di sè stesso. »
(IBN AL-'ARABĪ).

La luce dell'anima, l'occhio che vede, e l'oggetto della sua visione, son tutti una cosa sola.

Abbiamo seguito il Sufi nella sua ricerca della realtà fino ad un punto in cui le parole mancano. Il suo sviluppo è però ben di rado così agevole ed ininterrotto come appare in queste pagine. Il proverbiale mal di testa che segue alle ubriacature offre un elemento di paragone per quei periodi di intensa aridità e di acuta sofferenza che riempiono talora l'intervallo fra gli stati inferiori e quelli più alti dell'estasi. Descrizioni di questa esperienza — la Notte oscura dell'anima, come è chiamata dagli

autori cristiani — possono ritrovarsi in quasi tutte le biografie dei santi maomettani. Così Jāmī racconta nel suo *Nafahāt al-Uns* che un certo dervis, discepolo del famoso Shihābuddīn Suhrawardī, « ebbe una grande estasi nella contemplazione del- « l'unità e nello stadio di *fanā*. Un giorno egli co- « minciò a piangere e a lamentarsi. Avendogli lo « sceicco Shihābuddīn domandato che cosa avesse, « rispose: ' Ahimè! La pluralità m'impedisce la vi- « sione dell'unità. Io sono respinto e non posso più « ritrovare lo stato di prima! '. Lo sceicco osservò « che tale era il preludio dello stato di ' dimora « in Dio ' (*baqā*), e che questo era più alto e su- « blime del precedente. »

Sopravvive la personalità nell'ultima unione con Dio? Se personalità significa un'esistenza cosciente distinta, sebbene non separata, da Dio, la maggioranza dei mistici mussulmani più avanzati risponde di no. Come la goccia di pioggia assorbita nell'oceano non è annientata, ma cessa di essere individualmente, così l'anima disincarnata non è più distinguibile dalla Divinità universale. È vero che quando gli scrittori Sufi traducono l'unione mistica in termini d'amore e di matrimonio non cancellano nè possono cancellare la nozione di personalità, ma tali frasi metaforiche non sono necessariamente incompatibili con un panteismo che esclude ogni differenza. L'essere unite, qui e ora, con l'anima del mondo è la più grande beatitudine che possa immaginarsi per le anime che si amano fra loro sulla terra.

« Felice il momento in cui siamo assisi nel palazzo, tu ed io,
« Con due forme e due aspetti, ma con un'anima sola, tu ed io.
« I colori del boschetto e le voci degli uccelli ci daranno l'immortalità
« Quando entreremo nel giardino, tu ed io.
« Le stelle del cielo verranno a contemplarci ;
« E noi mostreremo loro la luna istessa, tu ed io.
« Tu ed io, non più individui, ci fonderemo nell'estasi,
« Giubilanti e al sicuro dalle chiacchiere sciocche, tu ed io.
« Tutti gli uccelli dell'aria, dal piumaggio lucente, si mangeranno il cuore dall'invidia
« Là ove noi rideremo in tal modo, tu ed io.
« È questo il miracolo più grande, che tu ed io, sedendo qui nello stesso angolo,
« Siamo ambedue nel momento stesso nell' 'Irāq e nel Khorāsān, tu ed io. »

(JALĀLUDDĪN RŪMĪ).

Per quanto strano possa sembrare al nostro egoismo occidentale, la speranza di partecipare alla immortalità generale ed impersonale dell'anima divina accende nel Sufi un entusiamo non meno profondo e trionfante di quello che anima il credente più appassionato in una vita personale oltre la tomba. Jalāluddīn, dopo aver descritto l'evoluzione dell'uomo nel mondo materiale e preveduto il suo sviluppo ulteriore nell'universo spirituale, proferisce una pre-

ghiera che viene dal cuore per ottenere l'annientamento del sè nell'oceano della Divinità.

« Morii come minerale e divenni una pianta,
« Morii come pianta e divenni un animale,
« Morii come animale e fui un uomo.
« Che dovrei temere? Quando mai fui sminuito dalla morte?
« Ancora una volta morirò come uomo, per librarmi
« Benedetto fra gli angeli; ma anche oltre gli angeli
« Io debbo passare: tutto perisce all'infuori di Dio.
« Quando avrò sacrificato la mia anima d'angelo
« Diverrò ciò che nessuna mente ha mai concepito.
« Oh, ch'io più non esista! La non esistenza
« Canta con voci d'organo: ' Noi ritorneremo a Lui '. »

BIBLIOGRAFIA

Opere generali.

THOLUCK F. A. G., *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica* (Berlino, 1821).
In latino. Opera antiquata sotto alcuni aspetti, ma ancor meritevole d'esser letta.

PALMER E. H., *Oriental Mysticism* (Cambridge, 1867).
Trattato sulla teosofia persiana basato su di un'opera di Nasafī.

VON KREMER A., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig, 1868), pag. 52-121.
Brillante schizzo sulle origini e lo sviluppo del Sufismo.

GOLDZIHER I., *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), pag. 139-200.
Ragguaglio sull'ascetismo e il misticismo dei Sufi scritto dalla maggiore autorità contemporanea nel campo dell'Islam.

GOLDZIHER I., *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888-90), Parte II, pag. 277-378.
Dà molti particolari circa il culto dei santi mussulmani.

MACDONALD D. B., *The Religious Life and Attitude in Islam* (Chicago, 1909).
Pregevole introduzione allo studio del moderato tipo di Sufismo rappresentato da Ghazālī. I capitoli sulla psicologia sono particolarmente utili.

IQBAL, SHAIKH MUHAMMAD, *The Development of Metaphysics in Persia* (London, 1908), pag. 96 e segg.

GIBB E. J. W., *History of Turkish Poetry* (London, 1900-1909), vol. I, pag. 15-69.
Riassunto del misticismo filosofico persiano.

BROWNE E. G., *Literary History of Persia* (London, 1902), vol. I, pag. 416-444.

BROWN J. P., *The Dervishes, or Oriental Spiritualism* (London, 1868).
Opera non scientifica, che contiene però molto materiale interessante.

DEPONT O. et COPPOLANI X., *Les Confréries religieuses musulmanes* (Algiers, 1897).
Modello di opera sugli ordini dervisci.

Traduzioni.

HUJWĪRĪ, *Kashf al-Mahjūb*, tradotto da R. A. Nicholson (London, 1911).
Il più antico trattato persiano sul Sufismo.

'ATTĀR, *Le Manticu 'ttaïr ou le langage des oiseaux*, tradotto in francese, con un saggio sulla poesia filosofica e religiosa della Persia, da Garcin de Tassy (Paris, 1864).

JALĀLUDDĪN RŪMĪ, *Masnavī*, traduzione inglese abbreviata di E. H. Whinfield, 2ª edizione (London, 1898).

Masnavī, libro I, tradotto da Sir James Redhouse (London, 1881).

Masnavī. libro II, tradotto, con commenti, da C. E. Wilson (London, 1910).

Selected Odes from the Dīvāni Shamsi Tabrīz. Testo persiano con traduzione inglese, introduzione e note di R. A. Nicholson (Cambridge, 1898).

MAHMŪD SHABISTARĪ, *Gulshani Rāz*. Testo persiano con traduzione inglese, introduzione e note di E. H. Whinfield (London, 1880).

Esposizione in versi delle principali dottrine Sufi. Dovrebbe esser letta da chiunque porta vero interesse all'argomento.

JĀMĪ, *Lawā'ih*. Testo persiano con traduzione inglese di E. H. Whinfield e Mīrzā Muhammad Kazvīnī (London, 1906).

Trattato in prosa sulla teosofia Sufi.

JĀMĪ, *Yūsuf and Zulaikha*. Tradotto in versi da R. T. H. Griffith (London, 1882).

Uno dei più famosi romanzi d'amore della letteratura persiana.

IBN AL-'ARABĪ, *Tarjumān al-Ashwāq*. Collezione di odi mistiche.

Testo arabo con traduzione e commenti di R. A. Nicholson (London, 1911).

181835